21002

NATIONAL LIBRARY
OTTAWA

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
OTTAWA

NAME OF AUTHOR....Paul...Joseph....Dubé.....

TITLE OF THESIS....Du...nègre...au noir,...du biscot
...à l'arabe : aliénation et désaliénation
dans la littérature polémique de Jean-Paul Sartre.

UNIVERSITY.....University...of...Alberta.....

DEGREE FOR WHICH THESIS WAS PRESENTED.....M.A.....

YEAR THIS DEGREE GRANTED.....April...1974.....

Permission is hereby granted to THE NATIONAL LIBRARY OF CANADA to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author reserves other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's written permission.

(Signed)..Paul J. Dubé.....

PERMANENT ADDRESS:

...La Broquerie.....
...Manitoba.....
.....

DATED..April...22....19 74

NL-91 (10-68)

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

DU NEGRE AU NOIR, DU BICOT A L'ARABE: ALIENATION ET DESALIENATION DANS LA LITTERATURE POLEMIQUE DE JEAN-PAUL SARTRE

by

PAUL DUBE

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES

IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE

OF MASTER OF ARTS

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES

EDMONTON, ALBERTA

SPRING, 1974

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

FACULTY OF GRADUATE STUDIES

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies for acceptance, a thesis entitled DU NEGRE AU NOIR, DU BICOT A L'ARABE: LITTERATURE POLEMIQUE DE JEAN-PAUL SARTRE submitted by Paul Dubé in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts.

R. W. Sr

Supervisor

Robert D. Thornberry

Stephen H. Arnold

Date 18 April 1974

RESUME

Malgré l'étendue et la diversité de la critique sartrienne, la littérature polémique de Jean-Paul Sartre n'a suscité jusqu'à présent que de très rares commentaires. La carrière de Sartre-polémiste est pourtant d'un intérêt capital et mérite une étude plus large. Nous nous limitons cependant à une analyse de "Orphée noir", de "Le Colonialisme est un système", de "'Portrait du colonisé' précédé du 'portrait du colonisateur'", de "'Les Damnés de la terre'", et de "La Pensée politique de Patrice Lumumba", où est examiné le problème de l'aliénation considérée comme trait fondamental de la psychologie de la colonisation.

La totalité des écrits de Sartre démontre bien l'évolution d'une pensée qui se maintient toutefois dans l'unité d'une conception existentialiste de l'homme et du monde. L'oeuvre polémique de Sartre apporte une complémentarité pratique à sa philosophie, car, c'est à la lumière de son ontologie phénoménologique L'Etre et le néant qu'écrit le polémiste.

L'Etre et le néant ainsi qu'un essai postérieur "Matérialisme et révolution", dans lequel Sartre traduit sa philosophie de l'action politique fondée sur ses bases philosophiques, servent d'introduction à la polémique de Sartre et sont étudiés dans un premier chapitre. Suit l'analyse proprement dite de ces écrits qui traitent de la problématique d'aliénation au Tiers-Monde, et qui ont nul doute contribué à développer une conscience "tiersmondiste" en Europe.

ABSTRACT

Despite the great diversity displayed in sartrian criticism, the polemical aspect of Sartre's writings has occasioned but little commentary. It is however deserving of more consideration. Our study deals with "Orphée noir", "Le Colonialisme est un système", "'Portrait du colonisé'" précédé du 'portrait du colonisateur'", "'Les damnés de la terre'", "La Vie politique de Patrice Lumumba". In the aforementioned works Sartre analyses the problem of alienation, one of the fundamental characteristics in the psychology behind colonization.

Even though a definite evolution may be traced in sartrian thought, a basic unity in the latter is evident on account of Sartre's existentialist concept of man and his world. Sartre's polemical works give rise to a utilitarian corollary to his philosophy; this is because his phenomenological ontology L'Etre et le néant provides the cornerstone of his polemics.

L'Etre et le néant, in conjunction with "Matérialisme et révolution", a later work which develops a philosophy of practical action founded on his general philosophy, serve as an introduction to Sartre's polemics and constitute our first chapter. The following chapters attempt to analyse the problem of alienation in the Third World as seen through Sartre's polemical works. These writings have undoubtedly stimulated an awareness of the Third World in Europe.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier le professeur Robert Wilcocks qui, par son encouragement et son intérêt constants, m'a permis de compléter cette étude. Ma gratitude va également à Renate Peters et Judith Spencer qui m'ont généreusement accordé une aide et un temps précieux. Un merci spécial à Luce Lagacé-Thibault qui m'a été d'une assistance technique inestimable.

TABLE DES MATIERES

Introduction 1

Chapitre I — La conscience et le monde - contingence et facticité: définition de la réalité humaine 10

L'Etre et le néant
"Matérialisme et révolution"

Chapitre II — Le processus d'aliénation - la conscience en dehors du monde: la recherche ontologique opposée à la dialectique d'aliénation 37

"Orphée noir"

Chapitre III — L'aliénation par systématisation: réification tentative de la conscience ou l'échec de produire la "conscience-ustensile" 65

"Le Colonialisme est un système"
"'Portrait du colonisé' précédé du 'portrait du colonisateur'"

Chapitre IV — Récupération et humanité: la dialectique de la violence comme unique source désaliénatrice 97

"'Les Damnés de la terre'"
"La Pensée politique de Patrice Lumumba"

Bibliographie 134

INTRODUCTION

Ferai-je cette promesse! Risquerai-je ma vie pour si peu? Donnerai-je ma liberté pour sauver la liberté? Il n'y a pas de réponse théorique à ces questions. Mais il y a ces choses qui se présentent irrécusables, il y a cette personne aimée devant toi, il y a ces hommes qui existent esclaves autour de toi, et ta liberté ne peut se vouloir sans sortir de sa singularité et sans vouloir la liberté. Qu'il s'agisse des choses ou des situations historiques, la philosophie n'a pas d'autres fonctions que de nous rapprendre à les voir bien, et il est vrai de dire qu'elle se réalise en se détruisant comme philosophie séparée.

Merleau-Ponty
Phénoménologie de la perception

Le problème de l'aliénation est un fait de la réalité concrète, mais il dépasse cette réalité et s'intègre profondément à la philosophie et à la métaphysique dans la mesure où il trouve souvent ses racines dans la complexité ontologique de la réalité humaine.[1] En effet, l'aliénation première, et celle qui nécessite une attention urgente, est bien sociale et politique;[2] toutefois, l'aliénation ne se limite souvent pas à son apparence physique: elle est rattachée, de surcroît, à des couches plus profondes et plus subtiles de la réalité humaine, à savoir le psychologique, le métaphysique et l'ontologique.

Parallèlement, la désaliénation ne restera que partielle et insuffisante si elle ne s'étend pas au-delà de la condition physique de l'aliéné: il faut, en outre, qu'elle soit originaire de l'être même. Par exemple, une situation chronique d'aliénation, semblable à celle dont ont souffert de nombreux africains pendant quelques siècles, développe une psychologie handicapée, le résultat étant une objectification de la réalité humaine. Cette non-réalité humaine dont le rôle a été suspendu dans l'Histoire, est soumise, au même titre que l'objet, à une situation qu'elle ne peut intérioriser puisqu'elle est "vidée" de sa conscience. Ainsi, la désaliénation effective, et totalisante par la suite, ne se ferait que par une récupération de l'être, comme première étape dans un mouvement dialectique de libération.

Etant donné que la gérance du monde se fait par des systèmes dont les pratiques politiques semblent reposer sur l'exploitation de l'homme par l'homme, l'aliénation présente donc un des problèmes les plus urgents à résoudre afin de mettre fin aux atro-

cités de notre siècle qui a déjà vu périr une centaine de millions d'hommes. Bien que les grandes guerres soient chose du passé, il semble que leurs vestiges destructeurs se retrouvent dans tous les coins du monde.

C'est, en partie, par la réalisation de ce monstrueux phénomène que Jean-Paul Sartre en est venu à la politique, à l'écriture[3] engagée. Comme bien d'autres, Sartre n'a pas été sensibilisé aux problèmes politiques et sociaux avant d'avoir vécu l'expérience de la deuxième guerre mondiale. Vivant auparavant dans une sorte d'anarchie bienfaisante, philosophe et esthète de l'écriture[4] à la fois, Sartre a soudain pris conscience d'une réalité beaucoup plus sévère que n'offrait son expérience personnelle d'avant-guerre:

> Les circonstances souvent atroces de notre combat nous mettaient enfin à même de vivre, sans fard et sans voile, cette situation déchirée, insoutenable qu'on appelle la condition humaine.[5]

Tout comme un personnage de Camus avançait "qu'on ne peut vivre heureux seul",[6] Sartre tente de rejoindre la collectivité en lutte. Désormais, il vivra avec l'idée (et ses conséquences implicites) que "tout arrive par les hommes et que chacun est tout un homme";[7] et enfin, que "nous n'existons que si nous agissons."[8]

Avec la création de Les Temps modernes, (1944) Sartre dénonce les abus et les injustices exercés par nos systèmes politiques; d'un côté par exemple, il accuse le système capitaliste d'exploiter la classe ouvrière[9] et de poursuivre une politique expansionniste: le colonialisme; de l'autre, il dénonce l'inhumanité du communisme stalinien ainsi que les interventions russes dans la création de pays satellites.[10]

Ces accusations, dont la plupart sont alimentées d'une analyse rigoureuse ont paru dans Les Temps modernes avant d'être recueillies dans une série de volumes que Sartre a judicieusement intitulés Situations. Ces analyses doivent leur lucidité à une forte documentation, mais elles reposent principalement sur un fondement philosophique que Sartre a élaboré dans son énorme traité d'ontologie phénoménologique L'Etre et le néant[11] publié en 1943.

Au moyen de sa philosophie, Sartre établit le rapport intime qui lie le monde à l'homme (et vice-versa), et qu'il explique par le principe d'intentionnalité[12] husserlien selon lequel toute conscience est conscience de quelque chose. Sartre se contente, avec raison, d'étudier l'homme et l'univers tels qu'ils apparaissent et seulement comme ils apparaissent. Ceci comprend non seulement les objets extérieurs à l'homme mais l'homme lui-même, avec ses passions, ses relations humaines, sa situation politique et économique, son "histoire".

Sartre fait carte blanche des conceptions précédentes de l'homme, à savoir, par exemple, son origine, sa fin ultime, son déterminisme physiologique ou social; ce qui l'intéresse, c'est l'homme lui-même en relation avec l'univers dans lequel il vit. Il développe majestueusement ses théories du pour-soi (la conscience), de l'en-soi (le monde), du pour-autrui, de la mauvaise foi, et sa conception unique de la liberté de l'homme. Il tente ultimement de démystifier l'homme, c'est-à-dire, de lui donner une conscience aiguë de ses limitations, et de sa virtualité.

C'est donc à partir de cette définition de la réalité hu-

maine que Sartre cherche à reconstituer la réalité humaine en-situation-dans-le-monde. Certains écrits politiques fondés sur ces bases philosophiques feront l'objet de notre étude.

Pour bien comprendre les différents visages de l'aliénation chez l'homme, il faut d'abord arriver à une connaissance, à une définition de la réalité humaine. L'homme rencontre souvent les décrépitudes de l'être aux dépens d'une aliénation physique ou sociale, mais cette aliénation peut être le résultat, ou à l'origine d'une aliénation au sein même de la réalité humaine. En conséquence, les notions fondamentales étalées dans la philosophie de Sartre seront examinées assez longuement afin de déterminer où l'aliénation est susceptible d'infiltrer la réalité humaine; et, comme nous le verrons, ces notions établiront la base de ses théories politiques. Sans ces connaissances prioritaires sur lesquelles repose l'essence sartrienne, il nous serait impossible de saisir la configuration, ni les nuances subtiles des oeuvres polémiques de Sartre.[13]

Il s'agit donc d'expliquer, à partir de la philosophie sartrienne, quelques aspects de l'aliénation liée étroitement aux problèmes soulevés par le colonialisme.

En premier, nous examinerons le processus d'aliénation dans la condition du noir, où la conscience est "jetée" hors du Monde, comme Sartre le dessine dans "Orphée noir".[14] "Le colonialisme est un système",[15] montrera par la suite les mécanismes de l'aliénation par systématisation, où l'état d'une conscience réifiée par un système politique conduit inévitablement à la déshumanisation de l'homme. L'établissement d'une dialectique de libération suivant les

données d'une conscience éclairée dans "Les damnés de la terre"[16] complètera la démarche désaliénatrice.

L'étendue de notre travail étant limitée, nous nous garderons à quelques exceptions près, de mentionner les pièces de théâtre et la fiction de Sartre. Aussi, notre étude portera principalement sur quelques écrits dans la période de 1940 à 1960, et sur deux articles[17] publiés postérieurement. Nous exclurons formellement la Critique de la raison dialectique[18] qui demanderait une étude beaucoup plus vaste, et qui ne saurait influer sur la plus grande partie de notre travail. Nous nous en tiendrons donc aux critères de L'Etre et le néant pour élaborer les théories politiques de Jean-Paul Sartre, particulièrement liées au problème de l'aliénation.

NOTES A L'INTRODUCTION

[1]"Réalité humaine" signifie la seule réalité dotée d'une conscience, c'est-à-dire l'homme.

[2]La condition du travailleur noir soumis au despotisme d'un gouvernement blanc représente significativement cette classe d'opprimés dont nous parlons ici.

[3]Nous consacrerons plus loin quelques pages à la conception sartrienne de l'écriture. (Cf. prose-poésie, au deuxième chapitre).

[4]Jean-Paul Sartre, Les mots, Paris: Gallimard, 1964.

[5]Jean-Paul Sartre, "La République du silence" (1944) [in] Situations, III, Paris: Gallimard, 1949, pp.11-12.

[6]Albert Camus, La Peste, Paris: Gallimard, 1947. (Cf. personnage Rambert).

[7]Simone de Beauvoir, Le Sang des autres, Paris: Gallimard, 1945, p.178.

[8]Ibid, p.179.

[9]Jean-Paul Sartre, "Matérialisme et révolution" (1946) [in] Situations, III, Paris: Gallimard, 1949.

[10]Jean-Paul Sartre, "Faux savants ou faux lièvres" (1950) [in] Situations, VI, Paris: Gallimard, 1964.

[11]Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant, Paris: Gallimard, 1943.

[12]Le concept d'intentionnalité sera étudié dans notre premier chapitre.

[13]C'est pourquoi nous consacrerons presque entièrement notre premier chapitre à la philosophie de Sartre. Tout comme chez Sartre, ce premier chapitre fournira l'architecture sur laquelle nous organiserons ses écrits politiques dont l'analyse sera faite à la lumière de sa philosophie.

[14]Jean-Paul Sartre, "Orphée noir" (1948) [in] Situations, III, Paris: Gallimard, 1949.

[15]Jean-Paul Sartre, "Le Colonialisme est un système" (1956) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964.

[16]Jean-Paul Sartre, "'Les Damnés de la terre'" (1961) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964.

[17]Jean-Paul Sartre, "'Les Damnés de la terre'" (1961).

Jean-Paul Sartre, "La Pensée politique de Patrice Lumumba" (1963) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964.

[18]Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, Paris: Gallimard, 1960.

CHAPITRE I

La philosophie reste efficace tant que demeure vivante la praxis qui l'a engendrée, qui la porte et qu'elle éclaire. Mais elle se transforme, elle perd sa singularité, elle se dépouille de son contenu original et daté dans la mesure où elle imprègne peu à peu les masses, pour devenir en elles et par elles un instrument collectif d'émancipation.

Jean-Paul Sartre
Critique de la raison dialectique

Avec le concept d'intentionnalité husserlien selon lequel "toute conscience est conscience de quelque chose", qui, lui, n'est pas conscient, Sartre établit, dans son essai phénoménologique,[1] les deux notions fondamentales de son ontologie, - soit celle de la conscience et celle du monde. Il les sépare catégoriquement l'une de l'autre, c'est-à-dire, la conscience (pour-soi) et le monde (en-soi), mais il affirme cependant que l'une ne peut "exister" sans l'autre: "La conscience et le monde sont donnés d'un même coup: extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle."[2] Le monde apparaît quand la conscience apparaît, et celle-ci ne peut être que par son objet. Ainsi, la conscience et le monde sont intimement reliés, mais s'opposent ontologiquement, c'est-à-dire, que l'une est Néant et l'autre est Etre, pour venir se "compléter" sur le plan phénoménologique.

Comme il est impensable que la conscience fasse partie constitutive de l'objet (en-soi), puisqu'une telle supposition impliquerait une conscience qui essaie en vain de se distinguer de quelque chose qui n'est rien, il faut que le pour-soi soit une conscience transcendante qui est portée sur l'objet, et cet en-soi est l'être non-connaissant sur lequel elle porte. Ce dernier se révèle nu, ouvert à la conscience transcendante qui peut tout connaître de lui, parce que, il est, simplement. L'en-soi est donc cette forme inerte et massive d'être dont la révélation apparaît à travers la conscience.

Sartre ne refute pas l'existence de choses avant l'avènement de la conscience, car la conscience est révélation et non création. Néanmoins, les choses dans le monde ne sont "rien" avant

l'apparition du pour-soi. C'est par lui que l'existence est réactivée pour donner un sens, une signification: "Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde."(S.I,31)

A partir de ces données fondamentales sur lesquelles est fondé le système sartrien, il est possible de reconstruire un à un les points essentiels touchant la réalité humaine, à savoir le pour-soi, l'en-soi, la mauvaise foi, et le pour-autrui, pour aboutir finalement à la conception unique de la liberté sartrienne. Les analyses politiques de l'auteur reposent sur cette philosophie de l'homme dont l'essence est, si on peut en parler, la liberté.

Comme nous l'avons déjà remarqué, le monde (en-soi) apparaît à travers la conscience (pour-soi). Mais pour qu'un être puisse prendre conscience d'un autre être, il faut que le premier ne soit pas cet être qui est ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il faut, selon Sartre, que le premier soit néant d'être. Pour expliquer ce phénomène du pour-soi, Sartre tentera de le vider le plus possible de l'être. Il introduit alors trois notions selon lesquelles le monde apparaît par le non-être. La première, l'interrogation, souligne une ignorance de la part du sujet, qui est un non-être dans sa conscience; par exemple, si je demande, "Pierre est-il à son bureau?" Que la réponse soit négative ou affirmative, nous arrivons à la connaissance de Pierre seulement en éliminant ce qu'il n'est pas; un non-être est donc introduit au sein de ma conscience.

La deuxième notion est la destruction: selon Sartre, une destruction est seulement possible en rapport au pour-soi. Si on envisage la destruction, il faut imaginer une chose comme étant

destructible; une fois que la chose n'est plus, son être existe encore autant, mais sous la forme de non-être. La conscience seule peut imaginer une destruction, et c'est elle qui en retient le non-être. Encore une fois, le non-être est introduit dans la conscience.

J'entre dans un café, et je cherche Pierre, mais il n'est pas là; je dis donc "Pierre n'est pas là." Ce jugement négatif, (troisième notion de Sartre), introduit encore un non-être dans le monde. Sartre montre que la connaissance du monde s'accomplit grâce à ces "négatités" qui introduisent le non-être dans la conscience.[3] Mais d'où vient ce non-être?

Puisque le non-être n'est pas dans les choses, mais qu'il apparaît continuellement, il faut trouver un être dont la fonction est de faire apparaître le non-être des choses. L'Etre en-soi ne connaît pas; c'est donc le pour-soi seul qui peut faire ce travail. Le non-être apparaît par la conscience: aucune réalité n'apparaît sans conscience et son apparition est le résultat d'un jugement négatif: Pierre est connu par ce qu'il n'est pas. La conscience est fondamentalement néantisation. Elle doit être en dehors de l'en-soi, car seulement ce qui n'est pas peut connaître ce qui est. Et cet être doit néantiser lui-même le Néant: "l'être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant."(EN,59)

Le pour-soi est donc son propre non-être; il est en dehors de l'Etre, il échappe à l'Etre. Il est complètement libre. En étant en dehors de l'Etre, la réalité humaine est donc complètement libre, elle est liberté.[4] Il n'y a rien en moi qui puisse être déterminé, et Sartre pousse cette liberté extrême en disant: "je suis

celui qui je serai sur le mode de ne l'être pas."(EN,69)

Cette liberté absolue se manifeste par l'angoisse face à mes possibles. Cette angoisse revêt un poids existentiel lorsque l'homme se retrouve devant ses responsabilités. Pour adopter une telle conception de la liberté, il faut que le Je ou le Moi soit "en dehors" de la conscience, c'est-à-dire, qu'il soit transcendant à la conscience; il est au même titre que le monde, un existant relatif, un objet pour la conscience. Sartre rejette l'idée d'une essence a priori du Je ou du Moi pour le planter dans le monde comme objet. Dans son livre La Transcendance de l'ego, Sartre s'oppose aux philosophes qui font de l'Ego un "habitant" de la conscience; il affirme que "l'Ego n'est ni formellement, ni matériellement dans la conscience: il est dehors dans le monde; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui."[5] Plus loin, il ajoute que "le Moi ne doit pas être cherché dans les états de conscience irréfléchis ni derrière eux. Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive."[6]

Ayant vu les fonctions du pour-soi, essayons maintenant d'en découvrir les structures.

Nous savons premièrement que la conscience se définit par intentionnalité, c'est-à-dire que la conscience est conscience de quelque chose. Mais ce n'est pas cette conscience irréfléchie qui donne l'Ego selon Sartre, car la conscience est translucide, elle est devant l'objet transcendé. C'est plutôt dans l'acte réfléchi, le deuxième niveau de conscience que le Moi prend forme. Il devient une sorte de présence à soi-même. Le Moi demeure toujours flottant parce que la conscience toujours en train de s'échapper, de se per-

ter vers, soutient et annihile ce Moi dans sa création continuée. "En effet, la conscience se définit par intentionnalité. Par intentionnalité, elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant."[7] Le Moi devient néanmoins "un commencement d'enlisement du pour-soi dans l'en-soi."[8] C'est ce pour-soi devenu objet que nous essayons de réaliser en vain, pour mettre fin à l'angoisse et devenir un en-soi, une chose qui est. "Par la réflexion, le pour-soi qui se perd hors de lui tente de s'intérioriser dans son être, c'est un deuxième effort pour se fonder, il s'agit pour lui, d'être pour soi-même ce qu'il est."(EN,200)

Mais étant donné que l'être de la conscience est une forme de néant, une pure translucidité, cette poursuite est soumise à l'échec. Le pour-soi est toujours porté vers..., donc, il est manque, désir; il poursuit sans cesse une plénitude d'être (en-soi) qu'il n'atteindra jamais, car il perdrait nécessairement son caractère de conscience. Une conscience réifiée ne serait plus conscience puisqu'elle ne serait plus existante par son objet. Elle est par conséquent condamnée à être sur le mode de n'être pas. Elle est néant.

Le phénomène de mes possibles et de mes valeurs peut suivre la même analyse. Mes possibles s'expliquent en fonction de ma conscience qui est une fuite vers... Je rencontre le monde en m'échappant de moi-même (conscience) vers ce monde (objet, possibles) et de ce monde vers moi-même; l'un constitue l'autre, comme l'autre constitue l'un; ainsi, "la conscience n'a pas de 'dedans'; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience." (S.I,30)

Cette activité du pour-soi se fait dans le temps. Sartre poursuit sa thèse originale par son explication du passé, présent et futur. En partant, il faut remarquer que l'en-soi n'a ni passé, ni présent, ni futur. Il est. Il se situe dans une temporalité seulement en autant qu'il est "embarqué" dans le pour-soi. Le passé du pour-soi est solidifié, il "est été", il est devenu un en-soi. Sartre reprend sa thèse anti-déterministe en affirmant que le passé est solidifié, puisque le pour-soi voit son passé comme objet (en-soi) et non comme principe devenu du sujet.[9]

Sartre nous rappelle que présent sous-entend être présent à quelque chose, à un en-soi. Or, le pour-soi seul peut être présent à quelque chose puisque ce quelque chose est, simplement. Mais en étant présent à une chose, le pour-soi néantise cette même chose parce qu'il est toujours fuite vers un possible.[10] Il faut, par conséquent, annihiler la présence d'un présent comme tel, et y voir plutôt la conscience dans sa fuite hors du passé vers l'avenir. Dans cet avenir le pour-soi se saisit comme un non-être, c'est-à-dire comme quelque chose dont la complémentarité est à venir. Le passé est un en-soi tandis que le futur se présente à moi comme angoisse avec mes possibles ou mes non-possibles. Enfin, Sartre rejette toute notion de temps, il soutient le pour-soi qui peut synthétiser, par relation interne, l'avant et l'après. Mon passé est mon savoir; il est quelque chose de figé auquel je ne puis rien ajouter.

Il est évident maintenant que l'être pour-soi forme la pierre angulaire du système sartrien. Nous avons élaboré ses différentes fonctions et structures en démontrant que c'est par lui que

l'être en-soi apparaît, qu'il est révélé à la réalité humaine, à la conscience. Le pour-soi n'est pas une chose, mais toujours en dehors de soi-même porté dans et autour de l'en-soi.

> Connaître, c'est 's'éclater vers', s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi: hors de lui, hors de moi.(S.I,30)

Mais quelle est la relation entre l'en-soi et le pour-soi? Y en a-t-il une? Sartre prétend que la connaissance joue ce rôle. La connaissance sous-entend néantisation puisque c'est par ce qu'une chose n'est pas qu'elle est connue. On objectera sans doute que la conscience ne peut néantiser sans auparavant avoir une certaine connaissance. Ceci impliquerait nécessairement une solidification du pour-soi, c'est-à-dire, une fusion du pour-soi dans l'en-soi. Or, le pour-soi est une fuite continue hors de soi-même vers un en-soi, et qu'il n'atteindra jamais; ceci est donc impensable, selon Sartre. Cependant, est-ce acceptable?

La négation suppose une connaissance: si je connais un objet, c'est par ce qu'il n'est pas. Je dois donc connaître ce qui n'est pas; puis-je connaître un objet en disant qu'il n'est pas moi. Mais le Moi sartrien lui aussi est objet, il n'est pas dans ma conscience. D'où alors la connaissance première? Sartre place le lecteur dans la même position que son être-pour-soi, jamais satisfait et toujours pris dans la négation, c'est-à-dire, toujours assujetti à l'interrogation.

Revenons à l'en-soi. L'en-soi est important parce que c'est grâce à lui que le pour-soi reçoit sa "détermination". Selon Sar-

tre, grâce à l'en-soi, la connaissance apparaît et le pour-soi peut découvrir un monde sinon il serait placé devant le néant absolu, c'est-à-dire, il ne serait pas du tout. Mais quelles sont les structures de l'en-soi?

Sartre donne à l'être en-soi certaines caractéristiques par lesquelles il peut être appréhendé par l'être pour-soi. La notion de qualité est l'être par lequel le pour-soi peut différencier un "ceci" d'un "cela". La qualité n'est pas quelque chose de subjectif, façonné par le pour-soi, mais simplement une série de qualités attribuées à un "ceci" pour le différencier d'un autre. Ce n'est pas non plus un aspect extérieur seulement, puisque la chose se révèle dans sa totalité et comme n'étant pas un être pour-soi. A partir de là, le pour-soi se transporte au-delà de l'en-soi pour lui donner une potentialité dans l'avenir. Cette potentialité de l'en-soi n'est pas inhérente à lui-même, car l'en-soi est. C'est par le truchement du pour-soi qu'il peut se recouvrir d'une permanence par exemple, et, en étant dépassé vers l'avenir, il est vêtu de l'extérieur d'une potentialité.

On peut maintenant concevoir qu'une fois la chose présente au pour-soi, elle devient une chose-ustensile que l'homme peut utiliser pour se projeter vers ses possibles.

Il faut se rappeler cependant que ce n'est pas la conscience qui engendre le monde de façon subjective, mais que l'être du monde apparaît par la conscience: c'est néanmoins le pour-soi qui transforme le monde en étant présent à..., par néantisation. Wilfrid Desan pense qu'on pourrait accuser Sartre à la fois de réalisme et d'idéalisme:

> as a realist because he accepts the 'brute existent' as being independent of human intervention, and as an idealist because he charges human consciousness (or For-itself), with the task of giving meaning or significance to this 'brute existent'.[11]

Un troisième aspect fondamental dans l'entologie sartrienne est la relation avec autrui, c'est-à-dire, le pour-autrui. Après avoir étudié la relation conscience-chose, voici maintenant la relation conscience-conscience.

Nous ne nous arrêterons pas à questionner l'existence d'autrui, cette conscience-sujet qui fait face à la mienne. Il existe: un point, c'est tout. Nous nous contenterons alors d'expliquer ma relation comme sujet avec autrui.

L'autre apparaît dans mon univers pour le désintégrer et le faire sien. Il me regarde, il est sujet contre moi et je deviens son objet. Je suis comme suspendu au bout de son regard dont je suis conscient, et qui me change en objet. Si l'autre n'était qu'un objet dans mon univers, un être-en-soi, je ne ressentirais pas la pesanteur de ce regard. Il faut nécessairement qu'il soit un sujet pour me changer ainsi en objet. Je ressens une honte devant l'autre; la honte est possible seulement à travers l'autre, et finalement, j'accepte son existence sinon je ne ressentirais pas cette honte. En autant que mes possibles m'appartiennent comme sujet que je suis, je me rends compte qu'ils sont limités et menacés devant l'autre. Encore une fois, je me résouds au fait que l'autre n'est pas un être en-soi, une chose-ustensile que j'utiliserais pour réaliser mes possibles.

Dans mes relations avec autrui, je peux être soit sujet (é-

tre-pour-soi) ou objet (être-pour-autrui). Je suis celui qui n'est pas l'autre par mon pouvoir de néantisation. Je suis le Moi-objet, c'est-à-dire un être-pour-autrui (quelque chose que je ne peux pas atteindre, ni l'autre non plus, et qui nous dépasse). Si je deviens objet dans la honte, je peux récupérer cette subjectivité perdue en accusant l'autre à mon tour de mon regard, en le changeant en objet.

Mais est-ce possible? Si Sartre prétend qu'une subjectivité peut objectifier une autre subjectivité, il doit déplacer l'Ego translucide d'une conscience pour en faire un fondement intrinsèque de la conscience, car, remarque Wilfrid Desan, "to emphasize a conflict is precisely to reinforce the individuality of both antagonists. There is no conflict between 'non-beings'."[12] Si l'autre existe et que je reconnais n'être pas cet autre, c'est parce que je suis moi, c'est-à-dire que je suis un sujet existant comme l'autre l'est en face de moi. D'ailleurs, je ne peux pas être cette objectification d'autrui étant donné la structure de la réalité humaine. Il est juste, cependant, de retrouver autrui comme être susceptible de brimer ma liberté, car, puisqu'il est là, il me 'coince', pour ainsi dire, dans mon univers. Mais encore, selon les définitions de Sartre, la réalité humaine ne peut être que liberté totale. Au reste, il faudrait concevoir autrui comme tentateur à la réification de la réalité humaine, mais dont la tentative reste vaine. Voilà la conclusion à laquelle aboutit Sartre dans son explication des attitudes envers autrui.

Selon Sartre, je peux retrouver mon individualité en annihilant la liberté de l'autre. Dans l'amour, par exemple, l'amant veut devenir un objet absolu, il veut être "tout au monde", pour ne

pas être considéré comme un autre objet parmi tous les objets au regard de l'autre. Impossibilité! Et même quand l'amant essaie de limiter la liberté de l'autre comme il avait aliéné la sienne, c'est l'échec puisqu'on ne peut éliminer les pour-soi respectifs. Dans le masochisme, c'est encore une tentative de se faire objet pour autrui, mais en vain car le pour-soi n'est pas cet objet et ne pourra jamais l'être.

Ainsi les relations humaines ont à leur origine un conflit existentiel: "Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui."(EN,431) L'apparition de l'autre est une limitation, une menace à mon existence, à ma liberté. Mais cette tentative de réification d'autrui nous amène à une conclusion paradoxale: puisqu'on ne peut retrouver sa liberté qu'en aliénant celle de l'autre, et que ce projet est soumis à l'échec étant donné la subjectivité de l'autre, la liberté ne peut être totale, ou bien l'autre n'existe pas.[13] Et puisque la réalité humaine se définit comme liberté totale, la présence de l'autre suffit à causer une fissure importante dans ma conscience, désormais aliénée.

L'aliénation ou l'objectification dont parle Sartre se retrouve cependant à un autre niveau, c'est-à-dire, dans une collectivité sociale où un certain groupe, selon sa position, doit être considéré comme objet. Ces 'Nous'-objets, comme dans le cas des colonisés, peuvent toutefois renverser les rôles en décidant consciemment de jouer le rôle de sujets dans leur histoire.[14]

La mauvaise foi, un autre aspect important de la philosophie sartrienne est semblable au mensonge, mais n'est mensonge qu'en autant qu'il l'est à soi-même. La conscience s'affecte elle-même de

mauvaise foi puisque c'est dans l'unité d'une même conscience que l'opération se produit. Au départ, il y a de la part du sujet un projet de mauvaise foi puisque

> je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que je suis trompé. Mieux encore je dois savoir très précisément cette vérité pour me la cacher plus soigneusement.(EN,87)

On a eu recours à l'inconscient pour rétablir la dualité entre trompeur et trompé. Est-ce une explication acceptable? Car comment peut-on expliquer certaines résistances de la part du sujet lorsque le médecin cerne la vérité? Peut-on alors parler d'inconscience? Selon Sartre, tout se trouve dans l'unité d'une même conscience. Le sujet, pour se cacher certaines tendances, doit les saisir comme à refouler car comment pourrait-il discerner des tendances refoulables sans avoir conscience de les refouler. Il faut donc que la censure (fonction mentale qui fait obstacle à la libre expression de sa conscience) "soit conscience d'être conscience de la tendance à refouler, mais précisément pour n'en être pas conscience."(EN,91-92)

Les femmes frigides sont des exemples de mauvaise foi puisque leurs efforts pour ne pas adhérer au plaisir éprouvé impliquent que le plaisir a été éprouvé.[15]

Ceci nous amène à étudier la sincérité. Est-elle possible? La sincérité pose un idéal d'être; elle n'est donc pas un être fini, un être en-soi. Cette obligation vers la réalisation de la sincérité est semblable au garçon de café qui n'est pas un garçon de café, mais un homme qui joue à être un garçon de café. Celui-ci tente de réaliser un être en-soi de garçon de café. Par conséquent, il

est garçon de café non sur le mode d'être-en-soi, mais sur le mode d'être ce qu'il n'est pas. Et il est impossible que je devienne être-en-soi dans la sincérité puisque ce serait aller contre les structures de ma conscience. Et comme le dit Sartre lui-même: "Etre sincère, c'est être ce qu'on est. Cela suppose que je ne suis pas originellement ce que je suis."(EN,102) La sincérité implique "être ce qu'on est"; étant donné les structures du pour-soi, ceci est une impossibilité.

Après cette élaboration de la philosophie de Sartre, il est aisé de comprendre sa notion de liberté absolue pour la réalité humaine. Car qu'est-ce que l'homme sinon cette conscience néantisante de l'être-pour-soi. Nous savons que le pour-soi est toujours néant, manque, désir, fuite vers ses possibles. Or, dans la dialectique sartrienne, la liberté est synonyme de l'être-pour-soi, de néantisation, de conscience. C'est la seule chose qu'elle puisse être puisque la réalité humaine est caractérisée par la conscience. Elle est conscience.

Tout comme le pour-soi est toujours porté vers..., ainsi la réalité humaine se définit par action, c'est-à-dire, elle est toujours en quête de ses possibles dans l'action. Quand l'homme agit, il le fait par intention, puisque dans l'intention, il y a conscience de manque; il se rend compte que quelque chose devrait être. Encore une fois, le pour-soi explique mon action, car c'est le futur qui explique mon présent. Je fais telle et telle chose car je me projette sans cesse vers mes possibles. Par conséquent, je suis être-pour-soi, libre de tout déterminisme, puisque je poursuis mes possibles en néantisant sans cesse. Sartre critique à ce sujet les

déterministes qui veulent faire du pour-soi un en-soi afin d'éviter l'angoisse d'être absolument libres:

> Mais vous avez tous besoin de cette liberté: vous vous la masquez par hypocrisie et vous y revenez sans cesse malgré vous; quand vous avez expliqué un homme par ses causes, par sa situation sociale, par ses intérêts, tout à coup vous vous indignez contre lui et vous lui reprochez amèrement sa conduite.[16]

Pour résumer la liberté sartrienne, il suffit de toucher à quelques points qui se rattachent tous au pour-soi: être, c'est agir, car on ne peut être réalité humaine sans être constamment porté vers... J'agis dans une autonomie totale, sans support puisque mon pouvoir de néantisation me fait sans cesse apparaître à neuf. L'homme se définit comme "un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est."(EN,97) La réalité humaine évolue dans une certaine direction qui n'est pas définie, mais vers laquelle le pour-soi est porté. Mon intention est mon choix vers une fin, mais une fin seulement en autant que le pour-soi la choisisse. Je suis libre de m'engager vers un tel but puisque mon pouvoir de néantisation me remet toujours à neuf. Enfin, je ne peux pas ne pas choisir, car je ne suis pas un en-soi. Ma liberté est seulement limitée par elle-même, c'est-à-dire que je suis condamné à être libre.

Par sa définition du pour-soi, Sartre ne peut aboutir à d'autres conclusions, c'est-à-dire, à l'affirmation de la liberté absolue de la réalité humaine. Il est toutefois difficile de concevoir que la réalité humaine puisse être exempte de tout déterminisme que ce soit physique, social ou psychologique. Sartre a cependant plus d'un tour dans son sac: il poursuit son explication en montrant que les obstacles qui seraient susceptibles de brimer la liberté de

l'homme ne sont que des résultats de son choix.

Ma place par exemple, est un en-soi qui n'existe pas d'elle-même, sans l'intervention du pour-soi. En fait, elle est neutre et n'a de l'importance seulement en vue d'une certaine fin choisie par ma conscience: "C'est à la lumière de la fin que ma place prend sa signification. Car je ne saurais jamais être simplement là."(EN,573) Mon passé ne me détermine pas davantage, poursuit Sartre: mon passé existe sur le mode de l'en-soi; je ne peux le changer, seulement le vérifier et lui donner un sens si je veux. Je me sépare constamment de mon passé, puisque le pour-soi est toujours fuite vers..., et jamais réification. Mes entours ne sont que des choses-obstacles ou choses-ustensiles que mon libre choix choisit comme telles.[17]

Toutefois, même si Sartre postule que "l'existence de significations qui n'émanent pas du pour-soi ne saurait constituer une limite externe de [la] liberté"(EN,602), il reconnaît qu'une liberté, pour "exister", "ne peut se choisir qu'au delà de certaines significations dont [le pour-soi] n'est pas l'origine."(EN,602) En fait, la liberté n'existe pas en dehors du monde, en dehors d'une facticité donnée:

> le pour-soi est libre mais en condition, et c'est ce rapport de la condition à la liberté que nous cherchons à préciser sous le nom de situation.[18] (EN,602)

Néanmoins, Sartre soutient, un peu paradoxalement, qu'il

> ne s'agit pas ici d'une limite de la liberté, mais plutôt c'est dans ce monde-là que le pour-soi doit être libre, c'est en tenant compte de ces circonstances - et non pas ad libitum - qu'il doit se choisir.(EN,603)

La mort est, selon Sartre, la seule limite à ma liberté, car elle détruit le pour-soi. Elle est hors de mes possibles tout en détruisant ceux-ci. Je peux choisir la mort contre la vie, mais à tout homme, il vient un moment où choisir la vie contre la mort n'est plus possible. Dès lors, cette absence de choix, c'est-à-dire, cette impossibilité ultime d'éviter la mort rend au mourant l'absurdité de sa condition. Si l'homme est choix, il se trouve dépourvu de cette "essence" fondamentale, qui est de choisir librement les projets qu'il sera.

En connaissant les points importants de la philosophie sartrienne il nous est permis de comprendre sa position existentialiste quant à l'action politique. Même si certains critiques[19] accusent Sartre de naïveté politique, de "mauvaise foi", il nous est impossible d'écarter son témoignage et de ne voir dans son engagement politique que frivolité. Un sartriste peut questionner certaines remarques de Sartre, celle qu'il a énoncée, par exemple, au retour d'un voyage en U.R.S.S.: "Et quel que soit le chemin que doit suivre la France, ce chemin ne peut être contraire au chemin de l'Union Soviétique."[20] Il ne faut cependant pas s'arrêter là: Sartre est un écrivain consciencieux dont les multiples interventions en faveur de la justice ont eu quelque influence. Pour ne mentionner que quelques exemples, il a défendu à maintes reprises l'Algérie colonisée et s'est attaqué avec véhémence à l'intervention soviétique en Hongrie en 1956.

En partant, il faut signaler une disponibilité presque gidienne chez Sartre, puisque celui-ci, suivant sa définition de la réalité humaine, ne définit jamais sa position: il peut prendre

position un jour en faveur d'une politique quelconque[21] et affecter une volte-face catégorique à la suite de certains événements. Est-ce que le parti auquel il a adhéré, a modifié ses buts qui ne correspondent plus à l'éthique sartrienne? Ou est-ce Sartre lui-même qui demeure incertain, et dont l'appartenance définitive à un parti n'est jamais scellée?

Pour répondre à ces questions nous allons tenter de voir les fondements de sa philosophie politique.

Sartre n'a jamais été membre du parti communiste, mais il s'est dit partisan du parti, principalement par son engagement dans la lutte des classes qu'il veut égalitaires ou qu'il veut voir éliminées complètement; il est contre la bourgeoisie et, en principe, contre toute forme de gouvernement qui aliène l'homme de sa liberté. Il proclame cependant que le marxisme qui forme la base du parti communiste a été abâtardi et manipulé pour accommoder les moyens et les fins du parti. L'auteur ne s'accorde pas non plus avec le marxisme puisque celui-ci est enfoui sous le matérialisme historique et dialectique en plus d'un socialisme scientifique.

Pour Sartre, c'est l'individu qui fait l'histoire et qui la refait puisque sa liberté originelle, toujours transcendante, le transporte sans cesse vers ses possibles en néantisant l'existant précédent. Sartre admet que l'homme est en "situation", mais non de façon absolue, comme le souligne Adam Schaff:

> There are certain necessities, says Sartre, which the environment imposes on the individual in the form of laws. But the individuals at the same time make history. Such is his dialectic.[22]

Sartre vient raffermir cette idée en montrant la contingence de

l'homme et sa liberté totale: le pour-soi, la conscience, l'homme

> est un être qui n'est fondement ni de son être, ni de l'être de l'autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l'être en lui, et partout hors de lui.(EN,642)

Cette contingence de l'homme et sa liberté illimitée atteint de nouvelles dimensions: l'homme ne pouvant agir sans intention, doit nécessairement faire de sa liberté un engagement; il est donc responsable. Responsable envers lui-même a priori, mais dans le choix, il affirme l'universalité d'une vérité; il choisit donc pour tous les hommes.

A l'opposé du matérialisme qui voit l'histoire comme une évolution à partir de facteurs physiques, sociaux et psychologiques, Sartre prétend que le sens de l'histoire

> must be discovered in the historical process itself, and this means through an investigation of man's activity, his praxis [...] The elucidation of this structure will then demonstrate that man does not simply submit to the dialectic, but that he makes it.[23]

Le marxisme est donc l'expression d'une forme de "mauvaise foi" selon Sartre, dans la mesure où il attribue plus de valeurs au matérialisme qu'à l'homme, dans la mesure où il cache à l'homme la conscience de sa liberté. Sartre accuse le matérialisme de nier le sujet et de faire de l'homme un pantin, un robot manipulé par les forces évolutives du déterminisme. George Novack résume bien en quelques lignes les différences essentielles entre l'existentialisme et le marxisme, voire la question sujet-objet, ainsi que la liberté de l'homme:

> The whole of existentialism revolves around the absolute primacy of the conscious subject over everything objective whether it be physical or social [...] Marxism gives the reverse position. It gives existential priority as every consistent materialism must, to nature over society and society to any single person within it [...] In the process of subduing objective reality for his own ends, man changes himself.[24]

Quant à la moralité sartrienne, elle se situe sur un plan individuel, elle émane dans un sens du pour-soi qui échappe à tout conditionnement, car enfin, le Je de la conscience est un objet sur lequel aucune valeur préexistante n'aurait pu s'accrocher. Par contre, toute morale marxiste doit se baser sur les conditions et les besoins concrets d'une société, qui servirait les intérêts et les buts de cette même société.[25]

Ayant tracé les données essentielles de sa philosophie existentialiste, Sartre est désormais bien équipé pour réaliser une analyse de la situation de l'homme dans le monde. A partir d'une conception de la réalité humaine, d'une conscience-en-relation-avec-le-monde, Sartre peut maintenant saisir cette réalité humaine en-situation-dans-le-monde. Il a montré que l'homme est condamné à vivre un échec perpétuel sur le plan ontologique, mais qu'il n'y est pas souscrit sur le plan existentiel. Il se rend compte pourtant que, dans nos politiques contemporaines, l'homme est de plus en plus soumis à l'arbitraire d'une situation qui l'aliène de son accomplissement existentiel. Dans sa philosophie, Sartre a tenté de donner à l'homme une juste connaissance de lui-même afin qu'il prenne conscience de sa virtualité et de son caractère de projet.

Dans un univers concentrationnaire, pour reprendre une phra-

se de Camus, il faut tout faire pour sauver l'homme avant qu'il ne s'anéantisse lui-même. Le conflit, l'aliénation issue d'une confrontation entre deux sujets-consciences est assez puissant sans qu'on soit obligé de l'installer systématiquement comme c'en est le cas dans trop de systèmes politiques. Sartre, pessimiste quant à la réalisation d'un idéal d'homme, se tient cependant pour optimiste quant à la possibilité d'effectuer le dépassement d'une situation où l'homme s'y trouve aliéné. Sa philosophie a établi les bases d'une théorie politique selon laquelle l'homme est en situation, mais une situation qui se néantise et qui se transcende; comme le signale Raymond Aron, la philosophie existentialiste pose un principe idéal d'être pour réaliser l'essor d'une humanité en pleine possession de son destin:

> The conception of man or thought "in situation" is the perfect solution to the necessities of revolution [...] Man is "in situation", but this situation is not an absolute: he becomes "unstuck" from the context into which he is inserted and he manages to achieve an over-all view of it precisely because he wants to go beyond it.[26]

Dans son essai "Matérialisme et révolution"[27], (1946) une première esquisse de ses théories politiques appliquées à une situation précise, soit celle des travailleurs exploités par la classe capitaliste, Sartre prétend, suivant ses définitions de l'homme, que celui-ci n'est jamais, qu'il se fait à partir de sa situation et qu'il est toujours à faire. Dans cette excellente étude, qui est une sorte d'apologie de la révolution, Sartre formule les principes analytiques qui domineront ses analyses postérieures, à savoir que l'homme est injustifiable, donc contingent, que sa situation peut être dépassée dans un choix libre, que l'intention que réclame le

choix exige une responsabilité, enfin, que l'homme part d'une conscience de sa praxis pour s'inscrire dans sa dialectique. Sartre dénonce l'idéalisme qui ligote et mystifie l'homme avec des droits et des valeurs déjà donnés, ainsi que le matérialisme qui vole à l'homme sa liberté. Il cherche à établir une dialectique opérée par des subjectivités en possession de leur destin.

Sartre se servira plus tard de l'avènement du titisme[28] en Yougoslavie pour exemplifier sa thèse. Il signalera alors qu'un changement des structures sociales a été opéré par des Nous-sujets qui ont tenu compte d'un réalisme socialiste fondé sur leur praxis collective, au lieu de suivre un processus historique né de l'objectivisme marxiste, qui, toutefois, ne pouvait répondre aux besoins des Yougoslaves.

Ainsi, Sartre tente de débarrasser l'homme des mystifications qui l'empêchent de se parfaire; il offre à l'homme la virtualité et le projet de se créer lui-même; par exemple, il refuse d'admettre que la classe dominante dans une société capitaliste l'est de droits divins. De même, ses valeurs ne sont valeurs qu'une fois reconnues comme telles:

> Value is only revealed to an active freedom which makes it exist by the mere fact of recognizing it as such [...] Freedom, according to Sartre, is the possibility of "naughting" the past, my own past and all the values created by myself in the past.[29]

C'est alors que Sartre formule une philosophie révolutionnaire pour résoudre le problème de l'aliénation et de l'oppression dans les cadres de nos sociétés actuelles. Il stipule,

1. que l'homme est injustifiable; que son existence est contingente en ceci que ni lui ni aucune Providence ne l'ont produite;
2. en conséquence, que tout ordre collectif établi par des hommes peut être dépassé vers d'autres ordres;
3. que le système de valeurs en cours dans une société reflète la structure de cette société et tend à la conserver;
4. qu'il peut donc toujours être dépassé vers d'autres systèmes [...].[30]

Sartre établit définitivement que c'est l'homme qui invente, qui veut et qui construira. C'est celui-ci qui va frayer son propre chemin, préparer son propre avenir par son pouvoir pratique "de dépasser le présent, de décoller de sa situation."[31]

NOTES AU PREMIER CHAPITRE

[1]Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant, Paris: Gallimard, 1943.

(Désormais nous donnerons les références à L'Etre et le néant par: (EN,page).)

[2]Jean-Paul Sartre, "Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité" (1939) [in] Situations, I, Paris: Gallimard, 1947, p.30.

(Les citations de Situations, I: (S.I,page).)

[3]On trouvera une élaboration de ces trois notions (interrogation, destruction, jugement négatif) dans EN pp.40-47.

[4]

> Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la "réalité humaine". L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son "être-libre". (EN,61)

Notons toutefois que Sartre parle ici de la liberté théorique ou technique; il y ajoutera plus tard quelques limites en rapport avec la réalité humaine en situation.

[5]Jean-Paul Sartre, La Transcendance de l'ego, Paris: J. Vrin, (1965), 1966, p.13.

[6]Ibid, p.43.

[7]Ibid, p.21.

[8]Jean Hippolyte, "La Liberté chez J.-P. Sartre", Mercure de France, vol.312, 1951, p.400.

[9]Cette interprétation de la temporalité s'accorde bien avec le système sartrien de la liberté absolue où la réalité humaine est libre de tout déterminisme. Encore une fois, Sartre manoeuvre sa dialectique avec tous les talents d'un brillant virtuose; plus tard, cependant, il modifiera sensiblement cette liberté absolue.

[10]Sartre explique: "Il n'y a jamais d'instant où l'on puisse affirmer que le pour-soi est, parce que, précisément, le pour-soi n'est jamais. Et la temporalité, au contraire se temporalise toute entière comme refus de l'instant." (EN,196)

[11]Wilfrid Desan, The Tragic Finale, New York: Harper & Row, (1954), 1960, p.56.

[12]Ibid, p.155.

[13]Nous retrouvons effectivement cette limitation de la liberté par l'objectification d'une collectivité sociale dans un certain système politique, tel que Sartre le démontrera plus tard.

[14]Nos chapitres suivants porteront justement sur ce thème de l'objectification d'autrui dans certaines collectivités sociales.

[15]Voir Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant, p.93.

[16]Jean-Paul Sartre, "A Propos de l'existentialisme: Mise au point", Action, no 17, 29 décembre 1944, p.11.

[17]Sartre discute longuement ces trois notions (place, passé, entours) dans son traité philosophique. (Cf. EN,570-590)

[18]C'est nous qui soulignons. Le concept de "situation" est un principe fondamental dans les écrits politiques de Sartre.

[19]Voir, par exemple, François Bondy, "Jean-Paul Sartre and Politics", Journal of Contemporary History, vol.2, avril 1967.

[20]Cité par Michel-Antoine Burnier, Les Existentialistes et la politique, Paris: Gallimard, 1966, p.99.

[21]Notons, toutefois, que Sartre n'a jamais adhéré à un parti capitaliste.

[22]Adam Schaff, A Philosophy of Man, New York: Monthly Review Press, 1963, p.41.

[23]George Lichtheim, "Sartre, Marxism and History", History and Theory, vol.3, 1963, p.233.

[24]George Novack, Existentialism versus Marxism, New York: Dell Publishing Co., 1966, p.326.

[25]Nous parlons pour l'instant d'une morale qui précède les données de la Critique de la raison dialectique (Paris: Gallimard, 1960) selon lesquelles Sartre adoptera une morale semblable à celle des marxistes.

[26]Raymond Aron, Marxism and the Existentialists, New York: Harper, 1969, p.24.

[27]Jean-Paul Sartre, "Matérialisme et révolution" (1946) [in] Situations, III, Paris: Gallimard, 1949.

[28]Voir Jean-Paul Sartre, "Faux savants ou faux lièvres" (1950) [in] Situations, VI, Paris: Gallimard, 1964.

[29]Alfred Stern, Sartre, His Philosophy and Existential Psychoanalysis, New York-Los Angeles: Delacorte Pub., 1967, p.86.

[30]Jean-Paul Sartre, "Matérialisme et révolution" (1946) [in] Situations, III, pp.193-194.

[31]Ibid, p.219.

CHAPITRE II

Pour vous, le noir était la couleur des curés, des croque-morts et des orphelins. Mais tout change. Ce qui est doux, bon, aimable et tendre sera noir. Le lait sera noir, le sucre, le riz, le ciel, les colombes, l'espérance, seront noirs - l'opéra aussi, où nous irons, noires, dans des Rolls noires, saluer les rois noirs, entendre une musique de cuivre sous les lustres de cristal noir...

Jean Genet
Les Nègres

Le problème de l'aliénation et de l'oppression issu de la situation du noir d'Afrique n'est comparable à celle de l'ouvrier blanc en autant que les deux sont travailleurs; le noir subit en plus une aliénation dans sa condition qui provient de sa peau noire et qui le distingue négativement de "l'élite" blanche. Voilà donc l'objectification d'un groupe d'hommes en tant qu'ils sont noirs et prolétaires.

Au cours de son engagement politique, Sartre a dénoncé à maintes reprises l'injustice flagrante de l'aliénation imposée arbitrairement à des groupes sociaux afin de les mieux exploiter. S'échelonnant à partir de l'individu accusé injustement, la défense de Sartre s'étend aux groupes exploités, voire aux pays colonisés et violemment réprimés. Selon la dialectique sartrienne, ces hommes aliénés ne sont plus "en situation" puisque l'homme est "en situation" dans la mesure où cette situation permet de se faire transcender vers un but défini (non définitif) par une conscience libre; autrement, cette situation est inopérante, même inexistante. Comme le dit Ferdinand Alquié, si l'on refuse à l'homme sa liberté, il n'est plus "en situation", il est nommé:

> Si donc la liberté dépend de la situation (en ce que l'en-soi préexiste au pour-soi), la situation dépend de la liberté, et, le pour-soi décidant librement du sens de toute situation, il n'y a de situation que par la liberté.[1]

Dès lors, il faut chercher à savoir comment le noir peut retrouver sa liberté et par le fait même, s'inscrire dans sa "situation".

Sartre a l'occasion de reprendre sa défense de l'homme lorsqu'il fournit la préface[2] à une anthologie[3] de la poésie noire pré-

sentée par Léopold Sédar Senghor en 1948, année mémorable dans l'âme noire.[4] A l'instar des poètes noirs, Sartre prévoit récupérer la réalité humaine noire puisque ces poètes cherchent à redonner aux noirs une conscience juste de leur situation dans le monde, cette situation qui permettra par la suite l'établissement d'une dialectique à la mesure du noir.

Sartre signale, dès le début, le caractère révolutionnaire de cette poésie engagée; mais que signifie "poésie engagée"? Peut-on engager une littérature?

Il est facile, par exemple, de concevoir l'engagement actif d'un homme lié à un parti politique; moins facile, cependant d'imaginer une stylisation de mots qui concourent à former ce qu'on appelle familièrement l'engagement littéraire. Par engagement littéraire, on entend, en général, la participation d'un auteur, grâce à ses écrits, dans les polémiques de son temps: Emile Zola, par exemple, dans l'affaire Dreyfus.

Or, Sartre exige plus que cela: pour lui les mots sont des signes, de purs appels à l'engagement du lecteur dans la liberté: "Ainsi, l'auteur écrit pour s'adresser à la liberté des lecteurs et il la requiert de faire exister son oeuvre."[5] [...] "Ecrire, c'est donc à la fois dévoiler le monde et le proposer comme une tâche à la générosité du lecteur."(S.II,109) Alors, puisque l'auteur exprime l'engagement de la poésie noire, il faudrait voir, avant d'en faire le sondage, comment l'écriture peut être engagée, qu'elle soit poésie ou prose.

Dans son essai "Qu'est-ce que la littérature" publié en 1948 dans Situations, II, Sartre sépare catégoriquement la poésie de la

prose où il ne trouve de commun "que le mouvement de la main qui trace les lettres."(S.II,70) Il présente sa discussion en montrant que la poésie, tableau de mots mêlés harmonieusement les uns avec les autres, ne porte aucune signification en soi; elle rejoint l'esthétisme et non l'engagement. Selon Sartre, le poète ne peut s'engager socialement ou politiquement, car il n'utilise pas les mots pour leur donner une signification. En fait, la poésie ne se sert pas des mots; "je dirais plutôt qu'elle les sert." (S.II,63) Le poète n'emploie pas les mots comme des signes, mais comme des choses; "il crée un objet. Les-mots-choses [...]." (S.II,67) Le poète se retrouve alors au service des mots comme le peintre l'est aux couleurs et le musicien aux sons. Il serait donc absurde, explique Sartre, de réclamer un engagement du langage poétique puisque les mots sont devenus des objets, et les objets n'ont aucune signification en soi.

Cependant, le prosateur jouit d'un engagement parce que les mots ne sont plus "des objets, mais des désignations d'objets." (S.II,70) Pour Sartre, "la parole est un certain moment particulier de l'action et ne se comprend pas en dehors d'elle."(S.II,71) Le langage est la révélation d'un certain quelque chose pour en prendre possession, le fixer, pour le changer ensuite en le dépassant vers l'avenir. Le langage possède ce pouvoir néantisant pour se transformer en fuite vers.... Ainsi, pour Sartre, "le prosateur est un homme qui a choisi un certain mode d'action secondaire qu'on pourrait nommer l'action par dévoilement [...] il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer." (S.II,73) En fait, l'oeuvre d'art est "acte".

Mais acte de qui ou par qui?

On ne peut songer à une littérature sans lecteur; si l'écrivain n'écrivait que pour lui seul, il ne risquerait pas la publication (quoique nous ayons certaines réserves à faire à ce sujet): Sartre poursuit son exposé en proclamant que l'oeuvre de l'écrivain vise la liberté du lecteur. En effet, que serait la haine de Karamazov si elle ne passait par moi, car la haine du vieux Fédor, c'est celle que je lui prête; "l'objet littéraire n'a d'autre substance que la subjectivité du lecteur."(S.II,95) Si je ne coule ma subjectivité dans les signes qui suintent devant moi, l'oeuvre d'art littéraire se résume à une succession de mots vides de sens. Je prête, donc, ma libre subjectivité à l'oeuvre d'art pour la produire enfin: "ce ne sont pas [les] conduites [d'un personnage fictif] qui provoquent mon indignation ou mon estime, mais mon indignation, mon estime qui donnent de la consistance et de l'objectivité à ses conduites."(S.II,100)

L'oeuvre d'art doit s'abstenir de donner des émotions toutes mâchées afin de ne pas s'imposer au lecteur, car alors, elle serait impuissante et stérile puisque toute faite. Contrairement à la poésie qui s'offre comme résistance passive d'objets bien définis, la prose doit se contenter de suggérer: elle est présentification, elle est dévoilement de la réalité par l'écrivain qui appelle le lecteur à la production de son oeuvre. Car l'oeuvre n'existe "que si on la regarde et qu'elle est d'abord pur appel, pure exigence d'exister."(S.II,98) A l'opposé de la poésie qui se fige devant moi en m'offrant un tableau dont la valeur s'allie à l'esthétisme, la prose requiert ma liberté pour exister et cette existence engage

l'écrivain et le lecteur à une affiliation réciproque.[6]

Après avoir opéré cette démarcation radicale entre la poésie et la prose, où l'auteur accepte une conception sans équivoque, à savoir qu'une poésie engagée ne pourrait être de la poésie, et qu'une prose-poésie ne pourrait être de la prose, l'auteur nous soumet l'étude d'une poésie qu'il appelle révolutionnaire, donc engagée. Dans "Orphée Noir", il prétend "que la poésie noire est la seule grande poésie révolutionnaire."(S,III,233)

Contradiction, acheminement d'une pensée qui modifie ses préceptes? Nous ne saurions en parler sans auparavant voir en quoi cette poésie peut être engagée.

Il suffit d'adapter la conception sartrienne de la prose à cette "poésie noire". Celle-ci est engagée parce qu'elle aspire à rejoindre la liberté des noirs ("c'est aux noirs que ces noirs s'adressent [...].")(S,III,233) en leur demandant de produire leur négritude, c'est-à-dire de compléter le dévoilement qu'on leur fait en s'y glissant à l'intérieur, en y prêtant leur subjectivité. Elle est engagée puisqu'elle dévoile aux noirs leur "négritude" commune, et en la dévoilant elle les engage à s'y fixer momentanément, pour ensuite la changer dans un dépassement vers l'avenir.

Mais pourquoi Sartre persiste-t-il à dire que la poésie noire est la "seule" poésie révolutionnaire? Ne pourrait-on pas retrouver le même phénomène chez le prolétaire blanc qui aspire, lui aussi, à une désaliénation par la révolution?

Sartre répond par la négation en affirmant que le prolétaire blanc a dépassé l'étape d'une redescente en lui-même; il doit "courir au plus pressé, gagner cette position, cette autre, faire

élever ce salaire, décider cette grève de solidarité, cette protestation contre la guerre d'Indochine: c'est l'efficacité seule qui compte."(S.III,235) Il s'engage donc, par l'action, à reconnaître objectivement la situation du prolétariat qu'il tentera de changer vers un but qu'il a choisi. Le langage technique remplace la verve poétique; seule l'efficacité compte:

> calcul politique, prévisions exactes, discipline, organisation des masses; le rêve, ici, serait trahison. Rationalisme, matérialisme, positivisme, ces grands thèmes de la bataille quotidienne sont les moins propices à la création spontanée de mythes poétiques.(S.III,234)

Sartre semble sous-entendre qu'une "poésie blanche" engagée pourrait exister si le prolétaire blanc était soumis à la double aliénation qu'on trouve chez le noir, c'est-à-dire, s'il devait passer au subjectif avant de pouvoir objectifier sa situation. Seulement, cette situation n'existe pas au niveau du prolétaire blanc, car la condition psychologique du blanc ne nécessite pas une telle refonte:

> Faute de quoi la poésie de la révolution future est restée entre les mains de jeunes bourgeois bien intentionnés qui puisaient leur inspiration dans leurs contradictions psychologiques, dans l'antinomie de leur idéal de leur classe, dans l'incertitude de la vieille langue bourgeoise."(S.III,236)

C'est donc la situation qui suscite une poésie de l'engagement. Si le noir dépasse sa négritude, s'il se considère un jour comme prolétaire, c'est-à-dire en se définissant "par sa condition objective",(S.III,285) alors la poésie engagée tarira, elle mourra. Sartre le dit bien d'ailleurs:

> à chaque époque sa poésie; à chaque époque, les circonstances de l'histoire élisent une nation, une race, une classe pour reprendre le flambeau, en créant des situations qui ne peuvent s'exprimer ou se dépasser que par la Poésie.(S,III,285)

Il ne faut donc pas reprocher aux révolutionnaires blancs leur stérilité poétique puisque leur situation, contrairement à celle du noir, ne permet pas une expression poétique dans l'engagement.

C'est pourquoi la poésie du blanc se range bien dans le cadre des définitions établies auparavant par Sartre, où le poète "sert les mots" en les dépouillant de sens. Cependant, la poésie noire oblige l'auteur sinon à contredire, tout au moins, à modifier une thèse qu'il ne peut plus soutenir face à une poésie naturellement révolutionnaire.

Quoique les deux écrits auxquels nous nous référons aient été écrits la même année (1948), ils signalent une volte-face assez remarquable de la pensée sartrienne. L'auteur a tenté de justifier son parti pris en accusant le poète blanc de mauvaise foi. Il devrait plutôt féliciter le blanc de s'être tenu loyalement dans les cadres de la poésie pure telle qu'il la conçoit et attaquer le noir qui ose. Mais en prenant conscience d'une poésie révolutionnaire, Sartre dépasse cette première conscience-poésie qu'il avait reconnue précédemment. L'auteur accepte cette nouvelle conception de la poésie dont il nuance la portée en disant: "tantôt l'élan poétique coïncide avec l'élan révolutionnaire et tantôt ils divergent." (S,III,285) Cet élan qui se retrouve chez le noir, est absent, paraît-il, chez le blanc.

Sartre attribuait tantôt l'échec de la poésie blanche aux jeunes bourgeois dont l'idéal les menait sur un chemin impraticable;

ils étaient de mauvaise foi puisqu'ils pensaient s'affilier au rang du prolétaire avec qui l'identification demeurait une tentative vaine. Sartre retrouvait en eux les caractéristiques du bâtard, car, suspendus entre deux classes sociales, ils en rejetaient une et se voyaient exclus de l'autre. L'auteur a bien marqué l'impasse dans laquelle ils oscillaient par sa pièce Les Mains sales[7] (1948) où, il relevait, encore une fois, le fait que le jeune idéaliste bourgeois ne réussit pas à résoudre les contradictions que suscite un changement de classe.

Mais n'est-il pas vrai que la poésie noire est le produit d'une élite noire bourgeoise?[8] Dans Cahier d'un retour au pays natal,[9] Aimé Césaire nous raconte un événement qui le marqua profondément. Un jour où il prenait un tramway à Paris, un noir mal vêtu, non rasé, étranger à son entourage qui se moquait de lui, l'air ridicule, ("son nez qui semblait une péninsule en dérade et sa négritude même qui se décolorait sous l'action d'une inlassable mégie"[10]) amena Césaire à une réflexion, à taire, sans doute, mais selon laquelle il ne se trouvait "rien en commun avec ce singe."[11] Il tourna les yeux pour éviter ce spectacle grotesque, car, en noir assimilé à la culture française bourgeoise, il reniait toute affinité avec ce noir.

Cependant cet événement poussa le poète à l'introspection, à une prise de conscience de la situation du noir dans le monde. Sa trahison est salutaire en un sens, puisqu'elle lui fait récupérer l'essence noire qui effectuera la poussée vers le salut. Césaire est devenu conscient de la décrépitude de la race noire, conscient aussi que l'histoire de sa race dépassait de beaucoup la

vie d'un exilé chez des intellectuels français. Elle se totalise enfin chez le poète: "j'accepte, j'accepte tout cela [...] toute cette négritude."[12]

C'est sur les bords de la Seine que naît la Négritude, mais elle compte s'extérioriser dans l'âme de tous les noirs du monde. Et le poète en sera l'instigateur. Sartre comprend bien que le poète noir a dû passer par un certain statut social où il emprunte une langue pour exprimer cette redescente à "l'enfer noir" au moyen d'un catharsis poétique. C'est sa façon de penser et d'agir qui le marquent aujourd'hui: conscient de sa situation d'oppression, il veut en départir dans l'action en fondant sa propre dialectique.

Remarquons que Sartre se sent moins préoccupé par une cohérence rigoureuse à ses définitions de poésie-prose que par l'effet que la poésie noire opérera dans la conscience noire. L'auteur tente plutôt de présenter cette poésie comme le phare qui guidera le noir au-delà de la Négritude tout en passant par elle:

> c'est nécessairement à travers une expérience poétique que le noir, dans sa situation présente, doit d'abord prendre conscience de lui-même et, inversement, pourquoi la poésie noire de langue française est, de nos jours, la seule grande poésie révolutionnaire.(S,III,233)

En partant, Sartre dénonce la société capitaliste qui, par l'oppression exercée sur le prolétaire, aliène l'homme dans sa condition de travailleur exploité. Le noir subit également cette oppression puisque c'est dans sa race d'abord qu'on l'opprime. Pour retrouver cette race perdue et vaincue au nom d'une supériorité injustifiable, il doit s'y retremper, enfin, se réintégrer à sa "négritude".

Toutefois, avant de parcourir le chemin vers la "négritude", il faudrait savoir en quoi elle consiste exactement.

Senghor emploie le terme négritude pour désigner "le patrimoine culturel, les valeurs et surtout l'esprit de la civilisation négro-africaine"; et encore, "l'ensemble des valeurs et la revendication des civilisations noires."[13] Edward A. Jones vient compléter cette conception en voyant dans la négritude, "the totality of the black experience including all the poverty, suffering, humiliation and injustices which have gone into it."[14] C'est à cette totalité de l'expérience noire qu'il faut reconnaître, a dit Césaire, dans la démarche rétrograde pour récupérer l'essence noire. Sartre veut démontrer que c'est grâce à la poésie que le noir entreprendra efficacement la redescente purgative avant la montée rédemptrice.

En premier lieu, cette poésie incite le noir à prendre conscience de sa richesse noire ("ta couleur qui est vie" - Senghor) (A,151) de son droit d'homme à la vie avec les hommes de la terre, et qu'il est, en face du blanc, son égal. Elle cherche à le châtrer de son esprit défaitiste, (se sentir "de trop"), elle le pousse enfin, à assumer sa négritude en toute fierté:

> insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le
> mot de "nègre" qu'on lui a jeté comme une pierre,
> il se revendique comme noir, en face du blanc,
> dans la fierté.(S.III,237)

Sartre juge nécessaire ce retour aux sources noires, car, avant de pouvoir revendiquer ses droits de prolétaire, arracher aux blancs cette fausse conception d'une supériorité qui leur est venue de "droit divin", le noir doit éviter de se considérer comme un objet dont l'existence est soumise aux bons plaisirs du blanc.

Dans sa pièce Les Nègres,[15] Jean Genet a bien montré les différents degrés d'aliénation à la base du problème noir, qui risquent de faire échouer ce retour à l'authenticité: l'auteur dépeint les uns comme des esclaves récompensés et, par conséquent, soumis au mépris du blanc; d'autres qui se voient à travers le regard du blanc et qui agissent à l'instar de ce regard; d'autres encore qui adoptent les valeurs du blanc et qui deviennent oppresseurs à leur tour: les traîtres; et les autres, enfin, les vrais, fiers de leur peau noire, ceux qui revendiquent leur droit par la révolution.

C'est à l'authenticité de ces derniers que se dessine la poésie noire; mais avant de songer à une libération sociale, il faut que les noirs recouvrent une solidarité de race, "qu'ils se pensent comme noirs".(S.III,238) Sartre propose que la poésie seule peut effectuer ce changement dans la conscience noire: le poète est "phare et miroir à la fois",(S.III,239) car il annonce la négritude dont les effusions surgissent de son for intérieur. En manifestant l'âme noire par un retour à la subjectivité raciale, le poète prépare un tremplin qui le projettera, lui et ses frères noirs, d'un fondement solide, à l'objectivation de sa condition sociale sans risquer l'aliénation. C'est pourquoi cette poésie porte en elle la même obsession: "manifester l'âme noire. La poésie nègre est évangélique, elle annonce la bonne nouvelle: la négritude est retrouvée." (S.III,239)

L'aliénation dont souffre le noir n'est pas facile à annihiler; depuis des siècles, on le traite comme un chien, on l'a asservi ou déporté. Ce "vates" noir, prophète de la négritude, a pas-

sé par les écoles des blancs, il a assimilé cette culture blanche, et on l'a assimilé lui aussi, pour faire taire l'homme noir qui hurlait en lui. En retrouvant sa négritude, le poète découvre la non-coïncidence avec ce qu'il est et cela même qu'il est, il l'anéantit en y prenant conscience: "En choisissant de voir ce qu'il est, il s'est dédoublé, il ne coïncide plus avec lui-même." (S.III,240) Il se rend compte du double exil auquel il a été assujetti: exil du corps, premièrement, puisque le poète vit dans une froide Europe loin de la mère chaude, "de la blanche paix de l'Afrique mienne."(A,160) Exil aussi de l'âme quand il est chez lui, étranger dans son propre pays au milieu d'une culture et d'une technique qu'il n'a jamais su apprivoiser. L'essence noire qui jaillit et qui s'ouvre à lui et à laquelle il aspire n'est pas récupérable parce qu'il en est coupé par les "murailles de la culture blanche." (S.III,241) Sartre cite un poème de Damas qui évoque ce viol:

> Rendez-les-moi mes poupées noires que je joue avec elles
> les jeux naïfs de mon instinct
> rester à l'ombre de ses lois
> recouvrer mon courage.
> mon audace
> me sentir moi-même
> nouveau moi-même de ce qu'hier j'étais
> hier
> sans complexité
> hier
> quand est venu l'heure du déracinement...
> ils ont cambriolé l'espace qui était mien.(Damas) (A,9)

Le noir plonge dans sa négritude; sa poésie "orphique" est le véhicule qui le mène en-dessous de l'apparence dont on l'a vêtu, afin qu'il retrouve en lui-même les sources d'une vie accouplée à des valeurs qui sont à sa mesure. Croire qu'il pouvait se construire un monde au milieu d'un monde déjà fait, c'était se complaire dans

la mauvaise foi. Son évangile a pour but de dénoncer les conséquences inhumaines d'une telle illusion et s'effectuera à partir de la conscience que le noir est responsable de sa propre dialectique.

Sartre poursuit son étude en soulignant l'aliénation du noir dans sa langue même: contrairement à certains groupes ethniques opprimés qui revendiquent leurs droits collectivement et dont l'unité se manifeste dans l'expression d'une langue commune, les noirs sont contraints de s'exprimer dans la langue de l'oppresseur. Une langue qu'on employait depuis des siècles dans des formules techniques, se métamorphose soudainement sous l'emprise rythmique du noir, et s'achève, éperdue d'un lyrisme puissant, négateur et rédempteur à la fois. La langue française est l'outil avec lequel le noir chante sa négritude retrouvée, mais par l'emploi anarchique qu'il en fait, il la détruit et tout ce qu'elle représente en même temps. Et Sartre continue:

> Et comme les mots sont des idées, quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre, il installe en lui, comme une broyeuse, l'appareil-à-penser de l'ennemi.(S,III,244)

Bien que le noir se sente à l'aise en français quand il parle en technicien, en savant ou en politique, il se rend compte que cette langue forgée dans un autre pays pour désigner d'autres objets est impropre à lui fournir les ressources nécessaires pour parler de lui; c'est Léon Laleau qui comprend bien la "Trahison" de ce langage:

Ce coeur obsédant, qui ne correspond
Pas à mon langage ou à mes coutumes,
Et sur lequel mordent, comme un crampon,
Des sentiments d'emprunts et de coutumes
D'Europe, sentez-vous cette souffrance
Et ce désespoir à nul autre égal
D'apprivoiser, avec des mots de France,
Ce coeur qui m'est venu du Sénégal?(Laleau) (A,108)

C'est pourquoi le héraut noir a choisi la poésie pour s'exprimer: il sait que la prose aurait un effet stérile puisque tenter de nommer les choses avec des mots précis dans une langue barbare qui ne correspond pas efficacement aux objets ou sentiments exprimés serait inviter l'échec. Seule la poésie possède cette puissance incantatoire pour suggérer le mystérieux fond de l'être dans, et à travers les objets désignés. C'est donc par le truchement d'un fouillis de mots jetés pêle-mêle, d'un "tohu-bohu" de syntaxe que le noir se fabrique une langue poétique à la surréaliste. Sartre montre que le noir "va défranciser [les mots]; il les concassera, rompra leurs associations coutumières, les accouplera par la violence."

à petits pas de pluie de chenilles
à petits pas de gorgée de lait
à petits pas de roulements à billes
à petits pas de secousse sismique
les ignames dans le sol marchent à grands
pas de trouées d'étoiles(Césaire) (S.III,247)[16]

Sartre remarque que le propos du noir n'est pas le seul à rejoindre la verve poétique: "c'est aussi sa manière propre d'utiliser les moyens d'expression dont il dispose."(S.III,248) Avant Sartre, Senghor avait parlé de cette distinction importante, voire le décalage entre le thème de la négritude et son expression poétique. Dans sa présentation du poète David Diop, il explique que,

"ce qui fait la négritude d'un poème, c'est moins le thème que le style, la chaleur émotionnelle qui donne vie aux mots, qui transmue la parole en verbe."(A,173)

La poésie noire n'affiche pas seulement une destruction du langage; cette négation serait éphémère si elle n'était accompagnée d'un refus total à toute appartenance au blanc. En retrouvant sa négritude, par la poésie, le noir se fait négation totale et par conséquent liberté totale dont l'essence sera affermie dans les valeurs noires. Sartre affirme, en conséquence, que le noir aspire à "mourir à la culture blanche pour renaître à l'âme noire."(S.III,252)

Sartre poursuit son étude en prétendant que ce retour à "l'âme noire" suit deux voies convergentes, toutes deux présentes dans les poèmes de cette anthologie. L'une, objective, suppose un retour aux sources, aux origines où le noir "tente de se faire posséder par la négritude de son peuple."(S.III,253) Le poète se laisse fasciner par les rythmes primitifs, les tam-tams de ses ancêtres, il essaie de réveiller en lui les instincts immémoriaux, et refoulés depuis trop longtemps; il s'y glisse et se laisse envoûter:

> Le soleil brillait dans ma case
> Et mes femmes étaient belles et souples
> Comme les palmiers sous la brise des soirs.
> Mes enfants glissaient sur le grand fleuve
> Aux profondeurs de morts
> Et mes pirogues luttaient avec les crocodiles.
> La lune, maternelle, accompagnait nos danses
> Le rythme frénétique et lourd du tam-tam,
> Tam-tam de la joie, tam-tam de l'insouciance
> Au milieu des feux de liberté.(Diop) (A,174)

Afin de compléter ce glissement passif où le poète se laisse chavirer tel un "bateau ivre" sous l'emprise de la tradition noire, un poète comme Césaire, par exemple, opère une redescente en soi où

il tente de se noyer, voire de se cristalliser un moment dans sa négritude pour ensuite en départir comme une fusée. Cette descente affermit l'identification intime du noir avec sa négritude, il reprend sa peau noire pour lui donner les souffles de la terre; cette re-naissance à soi s'affirme dans le désir, parce qu'incomplète et tentative dans les cadres sociaux où elle se présente. Césaire chante sa négritude en la tournant contre le blanc:

> véritablement les fils aînés du monde
> poreux à tous les souffles du monde
> aire fraternelle de tous les souffles du monde
> lit sans drain de toutes les eaux du monde
> étincelle du feu sacré du monde
> chair de la chair du monde palpitant du
> mouvement même du monde!(A,59)

> [...] et nos faces belles comme le vrai pouvoir
> opératoire de la négation(Césaire) (A,56)

Cette poésie "césairienne" dépasse une simple ouverture à soi: en s'affirmant, le noir se pose dans la négation, c'est-à-dire qu'il relève le manque, le néant d'être auquel il a été sujet. Et comme le remarque Sartre, cette prise de conscience noire se transmue en désir d'être:

> Du désir qui fait de l'homme un refus de tout
> et un amour de tout; du désir, négation radicale des lois naturelles et du possible, appel au miracle; du désir qui par sa folle énergie cosmique replonge l'homme au sein bouillonnant de la Nature par l'affirmation de son droit à l'insatisfaction.(S.III,255)

A travers la poésie de Césaire, on s'aperçoit que ce désir d'être s'extériorise vigoureusement, car le poète ne dépeint pas la négritude comme on décrit un objet extérieur; il entre en elle, il la fait, elle surgit devant nous dans toute son opacité, et, du même coup, elle déborde d'énergie révolutionnaire:

> ma négritude n'est pas une taie d'eau morte
> sur l'oeil mort de la terre[...]
> elle plonge dans la chair rouge du sol
> elle plonge dans la chair ardente du ciel
> elle troue l'accablement opaque de sa droite
> patience[...] (A,58-59)

> Je suis un homme de soif bonne qui circule
> fou autour de mares empoisonnées ... (A,69)

> Et subitement des clameurs éclairèrent le silence,
> Nous avions bondi nous les esclaves, nous le fumier,
> nous les bêtes au sabot de patience.(Césaire) (A,72)

Nous avons suivi le noir à partir de la négritude objective dont le lyrisme poétique retrouvait ses sources dans les moeurs, les chants et les danses des ancêtres. Nous avons passé ensuite à la négritude subjective selon laquelle le noir manifestait l'identification à sa peau noire en se soudant de l'intérieur à sa négritude. Armé ainsi, il se définit enfin contre l'Europe blanche par des aspirations révolutionnaires de noir opprimé. Sa conception du monde se métamorphose: le noir embarque dans une dialectique.

Comme l'a marqué Senghor auparavant, la négritude s'exprime moins par le thème que par le style, "la chaleur émotionnelle qui donne vie aux mots." Sartre comprend qu'elle est devenue,

> une certaine attitude affective à l'égard du monde. Nous savons qu un sentiment est une manière définie de vivre notre rapport au monde qui nous entoure et qu'il enveloppe une certaine compréhension de cet univers. [...] La négritude [...] c'est l'être-dans-le-monde du Nègre.(S.III,262)

Le noir se reconnaît enfin un être contingent mis en situation dans un univers noir. Il ne peut pas simplement s'affecter de négritude: il s'agit pour lui d'exister au milieu du monde comme noir. Sartre signale ce retour à l'existence authentique selon laquelle le noir se choisit comme être existant dans le monde

et dont Césaire se fait le porte-parole:

> mais ceux sans qui la terre ne serait pas la terre
> silo où se préserve et mûrit ce que la terre a de plus terre[...]
> ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre la clameur du jour[...]
> ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
> elle plonge dans la chair rouge du sol(Césaire) (A,58)

En prenant conscience de sa place au soleil, le noir reconnaît le caractère singulier de sa relation au monde: il ressent une intimité particulière avec la mère-Nature - "ce que la terre a de plus terre" - avec laquelle il renoue une relation presque sexuelle, - "plonge dans la chair rouge du sol." A l'opposé du technicien blanc, il affirme le secret qui l'unit intimement à la Nature dont la durée éternelle se cache sous la futilité des choses-ustensiles du blanc. Affilié ainsi à la nature, le noir renforcit sa place dans le monde, il devient un avec le monde, il se veut durée comme le monde: cette communion à l'univers s'exprime par un rite sexuel. Sartre remarque que "le noir reste le grand mâle de la terre, le sperme du monde. Son existence, c'est la grande patience végétale; son travail, c'est la répétition d'année en année du coït sacré." (S.III,266)

La poésie noire est marquée par ce sentiment cosmique de la sexualité:

> Sang! Sang! tout notre sang ému par le coeur mâle du soleil
> ceux qui savent la féminité de la lune au corps d'huile. (A,59)

chante Césaire; et Senghor:

> Or je remonterai le ventre doux des dunes et les cuisses rutilantes du jour;(A,166)

et encore:

> La tornade rase ses reins et couche les graminées
> de son sexe:(A,167)

et Rabéarivelo:

> le sang de la terre, la sueur de la pierre et le
> sperme du vent.(A,189)

Mais bien que cette poésie s'érige à partir d'un "panthéisme sexuel", le noir ne saurait s'y retrouver si elle était imperméable à la souffrance; nous rencontrons cet autre thème fondamental de la poésie noire sans lequel la négritude ne pourrait se totaliser.

> ils savent en ses moindres recoins le pays de
> souffrance;(Césaire) (A,47)
> L'Afrique à la terre ocre du sang des martyrs délavés [...]
> L'Afrique recroquevillée en souffrances non feintes
> (Niger) (A,96)

Le noir prend conscience de sa souffrance, mais il dit qu'elle existe universellement, elle est le lot de l'homme. Pour avoir connu plus que tout autre la misère sous toutes ses formes, le noir a subi les tortures du Calvaire, il s'est rendu au Golgotha, prétend Sartre; il faut donc,

> nommer la négritude une Passion: le noir conscient
> de soi se représente à ses propres yeux comme l'homme
> qui a pris sur soi toute la douleur humaine et qui
> souffre pour tous, même pour le blanc.(S.III,270)

> Et voyez l'arbre de vos mains:
> Il tourne pour tous, les blessures incises en son tronc
> pour tous le sol travaille[...](Césaire) (A,61)

> [...] la trompette d'Armstrong qui sera [...] au jour
> du Jugement, l'interprète des douleurs de l'homme.
> (Niger) (A,104)

Le noir sait de quoi il parle lorsqu'il évoque la douleur humaine: son passé historique ne lui révèle-t-il pas tous les méandres de la misère au-delà même d'une condition d'homme dans ce

qu'elle a de plus humiliant, la servitude? Il sait que l'esclavage lui a fait connaître le fond de la douleur humaine dont les blessures le meurtrissent encore:

> coups de corde noueux de corps calcinés
> de l'orteil au dos calcinés
> de chair morte de tisons de fer rouge
> de bras brisés sous le fouet qui se déchaîne
> sous le fouet qui fait
> marcher la plantation s'abreuver de sang.(Damas) (A,11)
>
> Partout où la sueur et le sang ont fondé les
> sept piliers.(Niger) (A,95)
>
> Et souvent comme moi tu sens des courbatures
> Se réveiller après les siècles meurtriers,
> Et saigner dans ta chair les anciennes blessures,
> (Brière) (A,122)
>
> Les fers de l'esclavage ont déchiré mon coeur
> Tams-tams de mes nuits, tams-tams de mes pères.
> (Diop) (A,174)

Sartre établit un rapprochement intéressant entre la conscience noire et la conscience chrétienne où esclavage et péché amènent la chute de l'homme:

> la loi d'airain de l'esclavage évoque celle de l'Ancien Testament, qui relate les conséquences de la Faute. L'abolition de l'esclavage rappelle cet autre fait historique: la Rédemption. Le paternalisme doucereux de l'homme blanc après 1848, celui du Dieu blanc après la Passion se ressemblent."(S.III,274)

Heureusement, constate Sartre, la similarité des deux consciences s'arrête là; contrairement à l'esprit chrétien qui s'humilie et qui accepte la souffrance en lui trouvant une justification, le noir la dénonce et s'y refuse; pour lui, la souffrance "est par essence refus de souffrir, elle est la face d'ombre de la négativité, elle s'ouvre sur la révolte et sur la liberté." (S.III,276)

Désormais, le noir se déclare un homme en situation dans le monde; par la poésie, il s'est coulé dans sa négritude pour retrouver ses valeurs noires scellées à jamais par une histoire de souffrance commune. Il se fait "réalité humaine" dont le projet se dictera à partir de consciences libres. Encore esclave et opprimé, voici que sa peau noire l'ouvre à la lumière, il revendique ses droits, il se révolte:

> Nègre colporteur de révolte
> tu connais les chemins du monde
> depuis que tu fus vendu en Guinée(Roumain) (A,114)
>
> Toi mon frère au visage de peur et d'angoisse
> Relève-toi et crie: NON!(Diop) (A,176)

Puisque le noir se révolte à présent, c'est qu'il donne un sens encore plus fort à sa négritude: il se reconnaît maintenant l'égal de tous les hommes, il revendique sa place au monde en se situant dans l'histoire universelle, dans une dialectique existentielle où il est devenir. Sa revendication première d'être homme parmi les hommes se transforme alors en un appel à la libération de tous les opprimés; et comme le dit Sartre,

> parce qu'il a, plus que tous les autres, souffert de l'exploitation capitaliste, il a acquis plus que tous les autres, le sens de la révolte et l'amour de la liberté. Et parce qu'il est le plus opprimé, c'est la libération de tous qu'il poursuit nécessairement, lorsqu'il travaille à sa propre délivrance. (S.III,277-278)
>
> noir messager d'espoir
> car tu connais tous les chants du monde
> depuis ceux des chantiers immémoriaux du Nil.
> (Roumain) (A,114)
>
> J'ai voulu une terre où les hommes soient hommes
> et non loups
> et non brebis(Niger) (A,99)

Sartre poursuit son étude en montrant que le noir, au moyen de sa dialectique, crée un "racisme antiraciste", car, ayant assumé sa négritude dans un recours à la subjectivité raciale, il se porte dans l'objectivation de sa situation sociale dans un effort de solidarité avec le prolétariat mondial. Cette transposition ne peut s'effectuer sans annihiler, dans un sens, les caractéristiques essentielles de la négritude; si le noir compte réussir, il doit se débarrasser, pour ainsi dire, de sa peau noire, puisqu'il préconise une société sans race et sans classe. Sartre intervient pour montrer le mouvement dialectique des noirs; pour lui, "la Négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique".(S.III,280) La Négritude apparaît comme l'antithèse dans une dialectique dont la thèse serait l'affirmation de la suprématie du blanc, et qui aboutirait à la réalisation d'une société sans classe. La négritude est donc, "passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière."(S.III,280)

Ainsi, le poète noir se dissocie de sa race pour se joindre à tous les hommes qui se veulent libres:

> [...] ce que je veux
> c'est pour la faim universelle
> pour la soif universelle(Césaire) (A,60-61)
>
> je ne veux être que de votre race
> ouvriers paysans de tous les pays.(Roumain) (A,116)

Le noir ne prend conscience de sa situation que pour en départir; pour la réalité humaine, prendre conscience d'une situation, c'est en même temps la transcender hors du présent vers l'avenir: "[...] la Négritude est dialectique; [...] elle figure le dépassement d'une situation définie par des consciences libres." Le noir

veut établir une dialectique subjectivement opérée par l'homme dans la praxis, et la liberté absolue de se faire dans l'action.

En analysant la poésie noire, Sartre a montré que cette poésie tente de dévoiler à la conscience noire la virtualité qui réside dans sa situation. Le poète noir manifeste les différentes valeurs auxquelles le noir peut s'accrocher pour devenir homme dans, et malgré sa négritude. La négritude est une force vitale et forme un stage indispensable au succès d'une revendication raciale et sociale, car, selon Edward A. Jones,

> without belief in one's own potential and pride in one's own past and ancestral culture, as well as group solidarity, blacks would lack the basic essentials for launching any kind of social revolution or for initiating any kind of movement for a liberation that could possibly succeed.[17]

C'est alors seulement, souligne Sartre, que le noir se place dans une dialectique existentialiste, car, à partir d'une fondation subjectivement marquée pour retrouver la valeur de sa peau noire, le noir passe à la condition objective de sa situation, il rejoint le prolétaire mondial dans un mouvement révolutionnaire.

Sartre a fait entrer le mouvement noir dans sa philosophie politique, selon laquelle un être ne prend conscience d'une situation que pour l'anéantir en la dépassant, dans l'action, vers un but librement choisi. Et une conscience libre qui se choisit politique adopte une action révolutionnaire puisque les politiques contemporaines cherchent à détruire la liberté.

Sartre a réussi une analyse précise de la poésie noire et elle lui a fourni une conclusion en conformité avec l'élan poétique révolutionnaire qui y est exprimé. On ne peut accuser l'auteur

de jouer de certains détails ou d'ajouter des nuances qui n'y paraissent pas. Cependant, la poésie noire présente-t-elle une vision exacte de la situation du noir? Le noir doit-il se plonger dans son passé, retrouver certaines "valeurs" pour se situer dans son présent? Le poète noir exilé connaît-il la praxis du noir au sein de l'Afrique colonisée? Quel est l'effet psychologique, social et politique de la récupération de valeurs archaïques dans une confrontation avec le réel? Ne risque-t-on pas de fausser le présent en essayant de faire revivre le passé dans une inspiration extasiée? Et qu'est-ce que "le temps faible d'une dialectique" - la négritude -, sinon la découverte lucide d'un échec, la reconnaissance d'une humiliation qu'on a fait sienne et à travers laquelle on se définit?

Cette dernière problématique que Sartre n'a pas traitée et qu'il ne semble pas avoir soupçonnée étant donné les conclusions de son analyse, soulève des problèmes sérieux sur lesquels nous nous attarderons dans la dernière partie de notre étude. Auparavant il nous semble nécessaire de bien circonscrire l'aliénation en s'arrêtant sur un autre de ses aspects, à savoir la systématisation de l'aliénation dans la politique colonialiste.

NOTES AU DEUXIEME CHAPITRE

[1]Ferdinand Alquié, "L'Etre et le néant", Cahiers du Sud, vol.23, no 274, 1945, p.808.

[2]Jean-Paul Sartre, "Orphée noir" (1948) [In] Situations, III, Paris: Gallimard, 1949.

(Désormais nous donnerons les références à Situations, III par: (S.III,page).)

[3]Léopold Sédar Senghor, Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, Paris: Presses Universitaires de France, (1948), 1969.

(Les citations de cette anthologie: (A,page).)

[4]Anniversaire centenaire de l'abolition de l'esclavage.

[5]Jean-Paul Sartre, Situations, II, Paris: Gallimard, 1948, p.101.

[6]Nul doute qu'il y a plusieurs écrivains qui ne tombent pas d'accord avec la distinction poésie-prose que propose Sartre. Jean Ricardou (Pour une théorie du nouveau roman, (Paris: éd. du Seuil, 1971) décèle une contradiction chez Sartre: lorsque celui-ci tente de démontrer comment le poète envisage les mots, il se sert d'un exemple tiré de Proust (A La Recherche du temps perdu). Ricardou avance que Sartre lui-même avoue que la prose ne peut pas être condamnée à "l'immédiat utilitaire"; il conclut: "nous ne pouvons admettre la distinction sartrienne qui autorisait l'annexion du roman par le langage instrumental." p.11.

[7]Jean-Paul Sartre, Les Mains sales, Paris: Gallimard, 1948.

[8]Dans son anthologie, Senghor nous présente seize poètes noirs: bien que quelques-uns d'entre eux aient connu la misère, (Rabéarivelo, par exemple), la plupart en a été épargnée. Plusieurs ont fait des études supérieures dans des villes européennes, certains sont devenus ministres ou diplomates (tel Bélance, Rabémananjara, Brière) et Senghor lui-même est devenu Président de la République du Sénégal.

[9]Aimé Césaire, Cahier d'un retour au pays natal, Paris: Présence Africaine, 1956.

[10]Ibid, pp.101, 103.

[11]Ibid, p.103.

[12]Ibid, p.137.

[13]L.S. Senghor, "Entretien de juin 1959", cité par Lilyan Kesteloot, Ecrivains noirs de langue française, Bruxelles: Institut de Sociologie, 1963, p.110.

[14]Edward A. Jones, Voices of Négritude, Valley Forge: Judson Press, 1971, p.17.

[15]Jean Genet, Les Nègres, Décines (Isère): Barbezat (L'Arbalète), 1958.

[16]Sartre choisit ici un poème tiré de Les Armes miraculeuses de Césaire. Il semble que toute la poésie de Césaire soit la transposition d'une langue déchirée, retournée sur elle-même pour devenir fonctionnelle de la négritude.

[17]Edward A. Jones, Voices of Négritude, pp.117-118.

CHAPITRE III

Moi aussi je vais descendre aux Enfers. J'y conduirai mon troupeau de cadavres que vous ne cessez de tuer pour qu'ils vivent et que vous ne cessez de faire vivre afin de les tuer. Or, sachez-le, nous n'avions démérité que de vous. Il vous était facile de me transformer en Allégorie, mais j'ai vécu, j'ai souffert, pour en arriver à cette image...

Jean Genet
Les Nègres

Dans le premier paragraphe d'"Orphée Noir", Sartre prépare, dans une phrase, son analyse de la relation entre colon et colonisé: "le blanc a joui [...] du privilège de voir sans qu'on le voie." (S.III,229) Lorsque Sartre intervient en faveur de la paix en Algérie, il dénonce en partant l'aliénation causée par le colonialisme en tant qu'exploitation économique et raciale: on refuse catégoriquement à l'indigène un statut d'humanité pour se permettre de l'exploiter davantage. Les colons se sont autorisés à changer ces hommes en objets, ("Ils ne les [tolèrent] qu'à titre utilitaire," dit Pierre Nora)[1] en choses-ustensiles manipulées par le mouvement colonialiste en vue de ses profits économiques et politiques. Pris dans l'impossible humanité du colonialisme, ces "Nous"-objets revendiqueront leurs droits à partir d'une prise de conscience collective de leur situation de sous-humanité, ils se placeront dans les cadres d'une dialectique historique selon laquelle ils comptent recommencer et faire leur histoire.

La philosophie d'engagement sartrienne se fait sentir encore une fois: Sartre reprend à son compte les revendications des opprimés en tentant de tirer la France d'une léthargie à laquelle elle est arrivée par mystification; contrairement aux remèdes suggérés par le néo-colonialisme qui aboutissent à une mystification ultérieure, Sartre propose une alternative sans compromis pour résoudre cette confrontation atroce: l'abolition pure et simple du système colonial.

Dans son analyse à caractère polémique, "Le Colonialisme est un système"[2], que nous étudierons conjointement avec "'Portrait du colonisé', précédé du 'portrait du colonisateur'"[3], Sartre parle à

un "vous" impersonnel, mais que nous savons bien être le peuple français en entier. Pour Sartre, la lutte pour la justice en Algérie se poursuit toujours, son aboutissement doit se conformer à la raison, car il est inconcevable qu'on puisse encore se fermer les yeux tout en ayant conscience des ignominies commises au nom du peuple français. Sartre connaît déjà bien le problème, comme le note Michel-Antoine Burnier:

> dès le début, Les Temps modernes ont pris une position nette sur les guerres coloniales, ont défendu les colonisés contre les colonisateurs, sans ambiguïté d'aucune sorte. Ils furent les premiers à voir l'importance de ces questions pour la France et pour la gauche française, les premiers à réclamer l'indépendance immédiate et sans contrepartie.[4]

Ainsi, la politique des intellectuels existentialistes de gauche soumet un plan d'action sans équivoque et sans compromis. Ils ont prévu "que ce siècle est celui de la liquidation du colonialisme,"[5] et qu'il faut à tout prix hâter le processus. En 1956, il faut mettre fin à une guerre qui nécessite des tueries en dehors de toute raison, et au nom de personne, puisque, "comprenez bien qu'on ne nous reproche pas d'avoir trahi je ne sais quelle mission: pour la bonne raison que nous n'en avions aucune."[6]

Sartre prépara ce texte en vue d'une intervention à un meeting pour la paix en Algérie le 27 janvier 1956 où il parla avec Aimé Césaire. Ce texte, "Le colonialisme est un système", publié en mars-avril 1956 dans la revue Les Temps modernes, "fait une mise en garde contre la mystification néo-colonialiste et entreprend pour cela de démonter les mécanismes économiques de l'exploitation coloniale du XIXe siècle à l'époque présente."[7] Ainsi, Sartre ne se

contente plus de dénoncer l'injustice du système: il s'engage à le défaire pour le révéler nu avec ses contradictions flagrantes et son inhumanité. Il veut montrer que ce système "n'est ni un ensemble de hasards ni le résultat statistique de milliers d'entreprises individuelles,"(S.V,26) et qu'il est devenu "notre honte, il se moque de nos lois ou les caricature; il nous infecte de son racisme [...]."(S.V,47)

En conséquence, il offre une analyse pénétrante du système, des hommes qui l'alimentent, de ceux qui y sont opprimés, et du gouvernement qui le maintient. Il cherche à convaincre ses compatriotes qu'il faut remuer ciel et terre pour l'abolir, que la justice en Algérie est leur responsabilité: il faut "délivrer à la fois les Algériens et les Français de la tyrannie coloniale." (S.V,48)

Sartre proclame en partant le caractère illusoire du néocolonialisme; pour lui, les réformes proposées engendrent une mystification systématisée puisque le passé a démontré la futilité d'une telle entreprise. La mauvaise foi des colons a toujours freiné toute tentative à l'établissement d'un programme de réformes favorables à la population autochtone. M. Charles-André Julien remarque que les colons entretiennent une "coalition contre les velléités libérales de la métropole",[8] et maintiennent, ajoute Pierre Nora, "la législation raciste la plus contraire à ses traditions pour maintenir les indigènes à merci."[9] La France se trouve aussi mystifiée et de mauvaise foi lorsqu'elle prétend répondre aux revendications des indigènes en leur offrant des réformes économiques tout en s'assurant de sa souveraineté politique; car les

réformes demeurent virtuelles puisque soumises au véto du colon, et enfin, le problème principal n'est pas économique.[10]

Selon Sartre, c'est le système colonialiste qu'il faut abolir en faveur de l'autonomie du peuple algérien: "[les] réformes seront l'affaire du peuple algérien, lui-même, quand il aura conquis sa liberté."(S.V,26) Il est temps, poursuit Sartre, de reconnaître l'inefficacité de toute réforme si elle s'impose à l'intérieur des cadres du colonialisme. Son étude cherche à montrer "comment l'intention la plus pure, si elle naît à l'intérieur de ce cercle infernal, est pourrie sur-le-champ."(S.V,27) Les Algériens doivent s'attaquer politiquement d'abord à ce système et s'occuper ensuite des problèmes économiques et sociaux. En se libérant, ils délivreraient aussi la France d'un système qu'elle n'a pas su contrôler et qui la tyrannise encore en 1956.

Mais afin de mieux comprendre les rouages du système colonialiste, il nous suffira de faire un sondage des points essentiels sur lesquels le système est fondé, à savoir: comment et pourquoi il a été monté? qui en sont les meneurs? pourquoi les réformes néo-colonialistes aboutissent paradoxalement à maintenir le statu quo? enfin, pourquoi le destin de l'Algérie appartient aux seuls Algériens libérés des entraves du colonialisme.

Dans la deuxième partie du XIXe siècle, la France a traversé une période de troubles internes qu'elle a pu mater, en partie, par le débouché que lui offrait l'Algérie. On pensait transformer ce pays conquis depuis 1830 en colonie de peuplement pour soulager la société française d'un surcroît d'hommes qui étaient incapables de s'y tailler une place. On déclencha alors une invasion de pre-

mier ordre: ce fut d'abord les rejets de l'armée qui s'aventurèrent sur le sol algérien; ils furent suivis par les chômeurs de la Seconde République, les inemployés des Ateliers Nationaux et les prolétaires vaincus après la guerre civile de juin 1848. A ceux-ci vinrent s'ajouter les condamnés politiques après le coup d'Etat de 1851, les communards de 1879 et ensuite les Alsaciens-Lorrains qui refusaient la domination prussienne. En plus, le décret du 26 avril 1851 avait ouvert la porte de l'Algérie à tous les malheureux "de trop" dans l'Europe: désormais les rejetons des pays environnants viennent se déposer sur le rivage algérien.[11] Cette nouvelle communauté cosmopolite dont le caractère français est sauvegardé par une majorité et une domination française concourt à former ce que Pierre Nora appelle les "Français d'Algérie".

Or, puisque ces gens jouissent de la citoyenneté française, ils s'arrogent le droit de réclamer à la métropole des concessions qui leur donnent une parité de droits avec les Français de France. Prise au piège de sa politique expansionniste, la France consent à combler les demandes des exilés: primo, pour réparer le tort qu'elle leur a fait en les exilant; seconde, parce que l'énorme machine colonialiste s'est mise en marche au profit d'un pays dont l'industrie se voyait octroyer un débouché énormément profiteur et contrôlé. C'est donc à partir d'un état de fait, c'est-à-dire de l'établissement en Algérie d'une population cosmopolite dont l'homogénéité se traduit en une affection commune pour la France et sur laquelle celle-ci peut compter, que se développe une vaste entreprise d'exploitation. Sartre précise que le régime colonial s'est développé

> en fonction de l'expansion industrielle et commerciale. Coup sur coup, les grandes compagnies coloniales vont se créer:
> 1863: Société de Crédit Foncier Colonial et de Banque;
> 1865: Société Marseillaise de Crédit;
> Compagnie des Minerais de fer de Mokta;
> Société Générale des Transports maritimes à vapeur. (S.V,28)

C'est Jules Ferry, "cette 'grande figure' de la troisième République", comme le note Sartre, qui se fait le théoricien de ce nouveau capitalisme colonialiste:

> La France, qui a toujours regorgé de capitaux et les a exportés en quantité considérable à l'étranger, a intérêt à considérer sous cet angle la question coloniale. C'est pour les pays voués comme le nôtre, par la nature même de leur industrie, à une grande exportation, la question même des débouchés... (Ferry) (S.V,28)

Dans la première phrase de sa déclaration, il semble que Ferry veuille préconiser une politique selon laquelle la France verrait l'investissement de ses capitaux dans la création d'industries en terre algérienne. Il ne faut cependant pas s'y tromper: créer une industrie en Algérie demande un risque et une dépense énorme puisqu'il faudrait construire, équiper, et ensuite assurer le fonctionnement de l'entreprise. C'est aussi miser sur des profits qui peuvent être lents à venir, s'ils viennent, car on n'est jamais assuré d'un commerce à l'essor d'une nouvelle industrie. Et même si le succès de l'entreprise est affermi, pourquoi créer une concurrence à la productivité française en quête de débouchés à son excès de production. Ferry le précise, d'ailleurs: il s'agit de créer de nouvelles industries françaises dont les produits manufacturés seront vendus à un marché que la métropole a créé et qu'elle contrôle. La France établit alors l'Union douanière qui assure,

note Sartre, "le monopole du marché algérien à une industrie française handicapée sur le marché international par ses prix trop élevés."(S.V,29)

Mais où se trouve le pouvoir d'achat en Algérie? Les indigènes? Ils ne possèdent pas le capital nécessaire pour acheter des produits manufacturés à la France; ainsi, les colons seuls peuvent entrer, à titre d'exploiteurs, dans le cycle infernal de l'exploitation capitaliste. Et comme le dit Sartre, "pour être acheteur, le colon doit être vendeur."(S.V,30) Or, le colon vient d'arriver dans un pays agricole où l'industrie est inexistante; que vendre alors? La réponse est simple: les seules ressources du pays: "la colonie vend bon marché des denrées alimentaires, des produits bruts, elle achète très cher à la Métropole des produits manufacturés."(S.V,51)

Cependant, on ne peut pas simplement voler aux indigènes les produits de leur sol. C'est bien ce que feront les colons, mais subtilement, pour ne pas froisser leurs hôtes: Avant de mettre en mouvement la grande roue capitaliste et colonialiste, il faut que les colons deviennent les possédants "légitimes" d'un territoire qui puisse desservir leurs intérêts. Puisque la terre algérienne appartient à l'Etat français en vertu de conquête, le gouvernement accorde des concessions gratuites aux colons, il cède "sa" terre, par un acte de générosité qu'il n'omet pas de mentionner,[12] pour favoriser le développement des intérêts individuels et du pays. Toutefois, en Algérie, les bonnes terres appartiennent déjà aux indigènes, à cette population agricole dont la terre est leur unique support.

En d'autres mots, le gouvernement vole la terre aux indigènes pour la donner aux colons. Ceux-ci, de leur côté, exigent une

garantie, une sécurité qu'on leur a refusée en France; ils réclament, constate Pierre Nora, les droits à la totalité de l'Algérie: "Ce qu'ils revendiquent en Algérie, c'est l'Algérie; sous les deux aspects qu'ils lui voient: la terre et l'Arabe."[13] Ainsi, en plus d'enlever systématiquement aux Algériens leur rôle dans l'Histoire en les objectifiant au niveau de la chose-ustensile, on leur supprime parallèlement le sol d'où ils tirent leur subsistance. Comment peut-on, en toute bonne foi, parler de réformes à l'intérieur de tels cadres? Sartre poursuit sa polémique en donnant les évidences de cette systématisation.

C'est au moyen d'une offensive subtilement camouflée sous le nom de "sauvegarder la souveraineté française" que le colon peut s'approprier les terres indigènes: "Au début, on profite du moindre sursaut de résistance pour confisquer ou séquestrer."(S.V,31) La purge se poursuit: on ne s'arrête pas aux pires ignominies[14] pour prendre possession des terres et soumettre l'indigène sous le joug colonialiste. Les insurrections sont vites matées et violemment réprimées par une armée qui dépasse parfois 100,000 hommes envoyés par la métropole pour servir les intérêts des colons. La révolte de 1871, par exemple, a beaucoup servi les revendications des colons dans leur conquête de l'espace et des hommes. Les colons participent à la terrible répression qui suivit la révolte: "[ils] exigèrent un droit nouveau qui permît de frapper trois fois, les vaincus: belligérants, ils payent; indigènes, ils voient leurs terres confisquées; sujets français, ils sont jugés par des jurys de colons."[15]

La métropole semble approuver les mesures de répression qu'on exerce en Algérie. En fait, peut-elle mettre fin à l'injustice tout en gardant sa souveraineté politique? Qu'elle le veuille ou non, elle se voit prise à la gorge par les revendications de ses citoyens et par certaines de ses industries dont le bon rendement dépend de l'hégémonie du territoire algérien. Par conséquent, ses intérêts l'obligent à favoriser le maintien du système et tout ce qu'il entraîne en dépit de l'injustice flagrante infligée à la population autochtone.

Et ceci précisément, elle le fait: puisque la présence matérielle des colons est établie, la conquête se totalise en instaurant le Code civil français en terre indigène. Ce code, reçu comme un bienfait de la civilisation française par les colons, cache la spoliation des habitants en assurant une prise de possession progressive des terres tout en ruinant, par un libéralisme individuel adapté à la française, une société archaïque. Grâce à ce code, on brise les féodalités tribales en une chaîne de propriétés individuelles, d'entreprises libres, qui, tout en détruisant l'unité tribale et les traditions agricoles, sont trop petites pour permettre à l'indigène de survivre. C'est alors, qu'on récolte ce terrain pour une bouchée de pain, tandis que l'indigène se transforme en ouvrier agricole. L'indigène ne comprend rien à ce nouveau système de lois,[16] sinon qu'il est chassé et dépossédé de ses terres.

Sartre donne les résultats de cette offensive:

> En 1850, le domaine des colons était de 115,000 hectares. En 1900, de 1,600,000; en 1950, de 2,703,000. [...] L'Etat français possède 11 millions d'hectares sous le nom de 'terres domaniales'; on a laissé 7 millions d'hectares aux Algériens.(S.V,32)

Voici qu'une politique économique élaborée sur papier se matérialise par l'établissement du colonialisme en Algérie. Les colons et la Métropole se fixent définitivement, constate Sartre:

> Le système colonial est en place: l'Etat français livre la terre arabe aux colons pour leur créer un pouvoir d'achat qui permette aux industriels métropolitains de leur vendre leurs produits; les colons vendent aux marchés de la métropole les fruits de cette terre volée.(S.V,32)

Les conséquences les plus favorables aux colons découlent de la mise en vigueur du système; en brisant l'ossature de l'ancienne société tribale par la réquisition des terres, on supprime, en même temps, les forces de résistance, puisque les indigènes sont éparpillés en îlots d'individus. Ce bouleversement crée parallèlement une main-d'oeuvre peu dispendieuse et indispensable pour le succès du commerce avec la Métropole. Il faut produire beaucoup et à bon marché pour garantir un commerce profitable; ainsi, la population indigène se transforme en prolétariat agricole soumis au despotisme des Français d'Algérie.

Cependant, il semblerait que la mécanisation de l'agriculture aurait permis aux Algériens d'acheter à meilleur marché les produits de leur sol. Seulement, les colons qui sont les seuls à profiter de cette technologie, ne produisent pas pour le fellah; ils réservent leurs produits pour payer leurs importations. Par conséquent, les besoins des indigènes sont sacrifiés à ceux de la Métropole: à un tel point, qu'on implante de nouvelles cultures incompatibles avec les nécessités de la population arabe, mais précisément pour combler une lacune dans la production française. On a introduit, par exemple, la culture des vignes et des agrumes

qu'on fait pousser sur les meilleures terres, où auparavant, les indigènes récoltaient des céréales.

On ne s'arrête donc pas au vol du sol; au contraire, on poursuit arbitrairement le dénuement complet des indigènes en leur volant, en plus, leur aliment principal. Ceux-ci sont repoussés graduellement vers les terres du sud présaharien où ils tentent de refaire leur culture. Cette série d'événements entraîne inévitablement une situation invivable pour le peuple algérien puisque, "la culture des céréales n'a pas progressé depuis soixante-dix ans."(S.V,34) Or, la population a triplé depuis: c'est la misère chronique qui s'installe remarque Sartre, qui nous transmet des chiffres "officiels" pour nous permettre de mieux juger:

> En 1871, chaque habitant disposait de 5 quintaux de céréales;
> En 1901, de 4 quintaux;
> En 1940, de 2½;
> En 1945, de 2 quintaux.(S.V,35)

Comment mettre fin à cette déchéance qui semble mener à l'extermination de la population arabe? Celle-ci peut-elle améliorer son sort? Or, la population indigène consomme, à ce stage-ci, tout ce qu'elle produit; nul argent n'est à sa disposition pour acheter des vêtements, des instruments de travail, un logement approprié, bref, un moyen quelconque pour redresser un niveau de vie sans cesse amoindri. En plus, la mécanisation de l'agriculture occasionne chez elle un effet rétrograde: le prolétariat agricole se fait remplacer par la machine. Ainsi, l'arrivée de la technologie opère une aliénation secondaire dans la condition arabe: auparavant, l'indigène ne bénéficiait pas des fruits de son travail qu'il voyait récompensé par un salaire de famine; maintenant, on

lui refuse jusqu'au droit de travailler. L'aliénation est poussée jusqu'à la déshumanisation non seulement en vertu d'une économie dont les ressources sont incompatibles avec les besoins existants, mais, principalement, en refusant à l'indigène son droit à la vie.

En essayant de compenser ce manque existentiel, de nombreux indigènes refluent vers les villes où, comme le montre Sartre, une pénurie d'industries enlève toute possibilité d'un gagne-pain valable. Le travail même est presque inexistant si on considère qu'"en 1953, il n'y avait que 143,000 salariés officiellement enregistrés comme ayant travaillé plus de quatre-vingt-dix jours, soit un jour sur quatre."(S.V,36) Certains Algériens sont obligés de s'exiler en France pour chercher du travail. La situation en Algérie est si atroce que 80% de ces 400,000 exilés envoient la moitié de leur salaire à leur famille dont ils sont l'unique subsistance.

Ainsi, l'aliénation de l'indigène se totalise: il est, soit démuni de son terrain et repoussé vers le sud pour crever de faim; soit prolétaire agricole sur les domaines français où il est contraint de travailler pour un salaire dérisoire; soit perdu dans les villes où le travail n'existe pas; soit forcé de quitter son pays où il doit donner son salaire pour faire vivre les siens.

Pour retrouver ses droits et mettre fin à ce cauchemar, il semble que la révolution offre la seule solution possible; cependant, la population indigène en est-elle capable?

Les colons ont déjà brisé une résistance algérienne virtuelle en adaptant, en Algérie, le Code civil français pour annihiler la solidarité d'une société tribale. En plus, le système invalide

toute tentative de révolte, postérieure à son établissement: les indigènes n'osent plus s'opposer aux colons puisqu'ils risquent la confiscation de leurs biens et une violente répression; et encore, "la crainte du chômage décourage leurs révoltes."(S.V,37) note Sartre, car, même s'ils travaillent pour un salaire de misère, ce salaire est leur unique gagne-pain.

Ainsi, le colonialisme joue à deux temps; il sert à étouffer les cris de révolte tout en créant une main-d'oeuvre peu coûteuse et sans cesse croissante. Sartre le dit bien d'ailleurs: "Le système veut à la fois la mort et la multiplication des victimes."(S.V,54) Toute cette politique est inscrite dans le système, conclut Sartre:

> Pour que les salaires et le prix de la vie soient au plus bas, il faut une concurrence très forte entre les travailleurs indigènes, donc que le taux de natalité s'accroisse; mais comme les ressources du pays sont limitées par l'usurpation coloniale, pour les mêmes salaires, le niveau de vie musulman baisse sans cesse, la population vit en état de sous-alimentation perpétuelle.(S.V,51)

Par conséquent, un surcroît de main-d'oeuvre permet un contrôle rigoureux des salaires et maintient une stabilité, même une augmentation dans la production; en d'autres mots, c'est la servitude systématique de l'indigène soumis à l'arbitraire du colon pour ses profits.

Dans la dernière moitié du XIXe siècle, la France marque une prospérité due à un régime démocratique et un libéralisme économique en plein épanouissement; par contre, le régime colonialiste issu de cette politique n'offre aucune compensation, aucun droit libéral à des sujets français, c'est-à-dire, à l'indigénat algérien auquel

on a volé la terre et les droits. On se félicitait d'avoir élargi les frontières de la civilisation en l'étendant en Afrique du Nord; on parlait volontiers de l'irrigation, (réservées aux terres du Nord qui appartiennent aux colons), de l'implantation de nouvelles cultures, et de l'intégration en Algérie de la fameuse culture française. On aurait pensé que l'essor de cette civilisation aurait apporté conjointement certains droits individuels dont jouissent les démocrates français, tels "aménagements et travaux publics, hygiène, instruction."(S.V,37) Mais non, annonce Sartre, "le système est impitoyable"(S.V,38); les routes construites par l'Etat desservent les villes, les propriétés européennes et les secteurs militarisés. Quant à la santé publique, une enquête[17] menée en 1954 révéla qu'à 30 ou 40 kilomètres des villes, les douars n'étaient visités par un médecin que deux fois l'an.

Sartre note également que la culture française reste interdite aux indigènes puisqu'on compte encore 80% d'illettrés dans l'Algérie de 1956. On leur interdit notre culture et l'usage de leur langue; ils sont donc obligés de parler une langue qu'ils ne peuvent assimiler à une culture, au détriment de la culture et de la langue musulmanes qu'on a aliénées depuis 1830. Pierre Nora dénonce la "politichiennerie" habilement manipulée par les colons pour annihiler l'assimilation et la naturalisation des indigènes à la culture française: pour les colons, "Les Arabes seraient français quand ils sauraient lire et écrire et auraient droit à la culture quand ils seraient français."[18] Cette "politichiennerie" poursuit une nouvelle mystification; on encourage l'assimilation, l'intégration, tout en bloquant son aboutissement; l'indigène est soumis

subtilement à jouer le rôle du bâtard. Tout comme les noirs, les indigènes musulmans seront poussés à revendiquer leurs droits collectivement, mais en dehors de l'unité établie par l'expression d'une même langue.

L'émiettement de la société indigène se poursuit sans cesse: on a vu que le système détruisait les structures de la féodalité tribale; or, on maintient l'inculture et les vieilles croyances de cette féodalité. Comment? Le gouvernement "recrute les desservants du culte islamique parmi les créatures à sa solde", (S.V,39) explique Sartre: nous voyons alors une nouvelle société libérale gouvernée par des Algériens de l'ancien régime musulman mais qui sont choisis et sanctionnés par l'Etat.

> En un mot, conclut Sartre, (la République française) fabrique des "indigènes" par un double mouvement qui les sépare de la collectivité archaïque en leur donnant ou en leur conservant, dans la solitude de l'individualisme libéral, une mentalité dont l'archaïsme ne peut se perpétuer qu'en relation avec l'archaïsme de la société. Elle crée des masses, mais les empêche de devenir un prolétariat conscient en les mystifiant par la caricature de leur propre idéologie. (S.V,40)

Aliéné de sa terre, de ses traditions, de sa religion et de sa langue, l'indigène est devenu une entité finie, la chose-ustensile du colon au même titre que le produit de son travail dont l'exploitation est froidement calculée. Le système ne prévoit aucune grâce envers le colonisé; au contraire, il doit se montrer ferme et intransigeant pour répondre aux besoins qu'on a créés. Et plus, encore, il doit se durcir pour durer afin de résister aux changements d'une politique universelle en mouvement et échapper aux réticences des colonisés.

Supposons toutefois, que la Métropole envisage une réforme: il semble que les néo-colonialistes se bornent à vérifier les faits, non à étudier les origines et les effets d'une situation rendue déplorable. Leurs observations les poussent à inaugurer une réforme économique, car, disent-ils, les Algériens vivent dans la grande misère. Sartre ne se fait pas d'illusion: il sait qu'une réforme économique à la néo-colonialisme est une nouvelle mystification puisque la rigueur du système colonial rend toute réforme inefficace.

Sartre suppose, néanmoins, qu'une réforme présente trois possibilités: premièrement, puisqu'il faut améliorer le rendement du sol, les réformistes proposent un système d'irrigation extensif; seulement, l'irrigation n'est praticable que dans les terres des vallées dont le 3/4 appartient déjà aux colons. Que faire alors des terres du sud présaharien où sont réduits les indigènes?

Deuxièmement, on tente encore de mystifier les colonisés en leur donnant droit à la représentation gouvernementale. On divise l'électorat en deux collèges: le premier, dont les membres sont élus par une majorité française assure aux colons une représentation paritaire aux neuf millions de musulmans qui forment le second collège. Mais on refuse même aux colonisés la chance d'être mystifiés en organisant la fraude électorale que l'on connaît et afin d'affermir la suprématie parlementaire des colons.

Il faut bien se résoudre aux faits: toute tentative de réforme en faveur du colonisé se trouve radicalement opposée par le colon qui voit la mutilation de ses droits libéraux que lui-même refuse au colonisé. Selon Sartre, c'est "le colonialisme qui se

tourne [...] contre le néo-colonialisme pour en supprimer les dangereuses conséquences."(S.V,41) De son côté, Pierre Nora explique que les colons voient dans le libéralisme de la Métropole un attentat contre leurs droits qu'ils contrarient, néanmoins, en maintenant une vigilance spartiate qui se tourne à l'idée fixe:

> L'inertie collective locale exigeait envers la Métropole un activisme destructeur et une mobilisation politique de tous les instants. Il s'agissait de contrecarrer toute initiative, ou de filtrer les décisions.[19]

Mastefa Lacheraf accuse, à son tour, la mauvaise foi des colons dont l'unique préoccupation est la sauvegarde de leurs intérêts:

> Aux yeux des colons, la France, c'est avant tout une autorité supérieure qui leur garantit des profits souvent exorbitants et une force répressive impitoyable dirigée contre les autochtones. Et quand on leur présente de leur pays un troisième visage, plus libéral, ils ne le reconnaissent pas et se croient trahis.[20]

Ainsi, toute initiative cherchant à améliorer le statut du colonisé se heurte carrément au blocus des colons réactionnaires.

A la fin, note Sartre, les réformes sont abandonnées avec la complicité des administrateurs; M. Charles-André Julien signale, lui aussi, le pacte tacite entre colons et administrateurs: "La plupart des gouverneurs se font les serviteurs dévotieux des intérêts des colons et agissent en proconsuls sans souci des directions du gouvernement métropolitain."[21] La loi Martin, par exemple, voulait que le colon cède quelques parcelles de ses terres à l'Etat puisque l'Etat augmentait le rendement en installant un système d'irrigation. L'Etat vendrait alors ces terres aux indigènes à qui on permettrait un délai de ving-cinq ans pour s'acquitter de leur

dette. Encore un sacrifice et un don remarque Sartre avec cynisme:

> Vous le voyez: la réforme était modeste: il s'agissait tout simplement de revendre à quelques indigènes choisis une infime partie des terres qu'on avait volées à leurs parents. Les colons n'y perdaient pas un sous.(S.V,42)

D'ailleurs, il ne faut rien perdre, car ce serait flancher tout en créant un précédent: la loi Martin a donc été annulée.

Dans de tels cadres, il est facile d'imaginer l'opposition qu'on porte contre une institution française dont le but est de donner une instruction technique aux ouvriers musulmans. Cette institution[22] semble préconiser une politique de prévention, c'est-à-dire, qu'elle veut remédier à la famine générale en élevant sensiblement la productivité du prolétaire agricole. Mais cette politique néo-colonialiste se dresse contre le principe même de l'exploitation sur lequel le colon fonde son économie: car, l'instruction technique occasionnerait une hausse dans la production et une diminution des prix d'achat. Les indigènes pourraient se nourrir de leur propre culture sans avoir recours aux salaires gagnés sur les terres des colons pour acheter leur subsistance. En conséquence, seulement un minimum de main-d'oeuvre serait disponible aux colons; cette main-d'oeuvre, investie désormais d'un pouvoir de négociation, se montrerait plus exigeante et réclamerait des bénéfices: hausse de salaire ou meilleur traitement, par exemple. En plus, les colons ont à craindre une concurrence musulmane sur le marché commun avec la France.

Or, le colonialisme fonde son économie sur une main-d'oeuvre à salaire de famine. Il faut que le coût de production soit

au plus bas pour [illegible]er des profits dans un commerce avec la Métropole. Mais [illegible] cette main-d'oeuvre à bon marché, il faut que les indigènes [illegible]nt peu et pour des prix élevés. La situation économique [illegible] derniers les force alors à accepter un salaire piteux sur les terres des colons et contribue à maintenir le bon fonctionnement du système colonial.

L'opposition radicale que les colons affichent contre l'instruction technique des ouvriers musulmans est donc justifiable dans les cadres de la praxis colonialiste; Sartre remarque d'ailleurs, que l'ignorance des indigènes est un atout en faveur du colon puisque "l'instruction, quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne, est un instrument d'émancipation."(S.V,42) En un mot, "quand on assassine les gens, mieux vaut les bâillonner d'abord." (S.V,41)

Quant à la scolarisation,[23] Sartre démontre que l'Algérie doit tripler ses revenus si elle veut éduquer ses enfants. Mais pour augmenter ses revenus de façon substantielle, elle doit se développer une industrie; or, la complicité des colons et de la Métropole bloque en partant une possible industrialisation de l'Algérie. Selon le colon, garantir une instruction aux indigènes amènerait progressivement la perte de ses droits; c'est pourquoi il est si radical lorsqu'il refuse l'émancipation de l'indigène. Et il a tout à fait raison!

Ainsi, le colonialisme est un système dont la rigidité ne le situe pas dans le domaine des idéologies à notions abstraites; il a été créé pour remplir certaines fonctions politiques et économiques, il existe réellement. Sartre poursuit son analyse en

prétendant que "le colon est fabriqué comme l'indigène: il est fait par sa fonction et par ses intérêts."(S.V,43) Quoique le colon ait été formé pour fournir un marché aux industries de la métropole, ses intérêts le poussent ultérieurement à s'opposer au libéralisme démocratique de la France. En étant citoyen français, il compte jouir des institutions libérales françaises, qu'il doit cependant refuser aux indigènes afin de conserver ses droits à la démocratie; car, si le colonisé jouissait des mêmes droits, on ne pourrait plus l'exploiter. En devenant un homme libre, celui-ci revendiquerait ses droits de démocrate, par exemple, droit de vote et d'association; en conséquence, la majorité à laquelle il appartient mettrait fin à l'exploitation: ce serait la ruine du système colonialiste, colonisateur compris.

Cette politique sans compromis définit donc deux sortes d'individus, note Sartre:

> pour les uns, le privilège et l'humanité ne font qu'un; ils se font hommes par le libre exercice de leurs droits; pour les autres, l'absence de droit sanctionne leur misère, leur faim chronique, leur ignorance, bref sa sous-humanité.(S.V,52)

Ainsi, le racisme est inscrit dans le système: puisque l'indigène ne peut bénéficier des droits de l'homme sans perdre son statut de colonisé, on fera de lui un sous-homme. D'ailleurs, le colonialisme exige une politique de déshumanisation pour subsister: étant donné que le système dépend de l'exploitation de la population autochtone, le colon convertit l'indigène à la servitude en se déclarant maître et supérieur. Par la suite, celui-ci se trouve une vocation divine ou civilisatrice qui l'autorise, selon lui, à l'em-

ploi de moyens illicites pour mater les indigènes, tout en reniant paradoxalement, les valeurs qu'il croit leur apporter. M. Julien insiste également sur le caractère raciste du colonialisme: "L'exploitation de l'homme par l'homme et la possibilité d'infliger des supplices ne pouvaient se justifier que par la suprématie de l'homme blanc."[24]

De son côté, Pierre Nora ajoute une dimension psychologique au caractère vindicatif des Français d'Algérie: "A un titre ou à un autre, tous ceux qui vinrent s'installer en Algérie avaient une vie manquée derrière eux."[25] Ils revendiquent maintenant de plein gré la sécurité qu'on leur avait refusée en France, car, "du seul fait qu'ils jouissent de la nationalité française, ils se déclarent supérieurs aux Arabes."[26]

Donc, grâce à une supériorité qu'on se donne arbitrairement, on s'autorise à exploiter l'indigène économiquement d'abord, et humainement ensuite afin de garantir sa suprématie totale. L'intransigeance du système supprime, parallèlement, la possibilité de l'assimilation ou de l'intégration à la "démocratie" française de l'indigène, dont l'avantage numérique ruinerait mortellement le système. Sartre résume avec clairvoyance la praxis colonialiste dans son mouvement intrinsèque:

> Comment peut-elle fonder ses privilèges, cette élite d'usurpateurs conscients de leur médiocrité? Un seul moyen: abaisser le colonisé pour se grandir, refuser la qualité d'homme aux indigènes, les définir comme de simples privations. Cela ne sera pas difficile puisque, justement, le système les prive de tout; la pratique colonialiste a gravé l'idée coloniale dans les choses mêmes; c'est le mouvement des choses qui désigne à la fois le colon et le colonisé.

> Ainsi, l'oppression se justifie par elle-même: les oppresseurs produisent et maintiennent de force les maux qui rendent, à leurs yeux, l'opprimé de plus en plus semblable à ce qu'il faudrait qu'il fût pour mériter son sort.(S.V,53-54)

Il est donc impossible d'appliquer des réformes libérales et libératrices tant que le système durera; et tant que la Métropole affirmera sa souveraineté en Algérie, elle sera prise au piège du colonialisme, c'est-à-dire, qu'elle se verra accorder des privilèges aux colons qui les nient chez eux. Or, le colonialisme exige la mobilisation d'une armée française pour assurer ces droits et maintenir le statu quo. Sartre remarque que le coût de la guerre dépasse maintenant les profits que tire la Métropole dans son commerce avec l'Algérie; bref, "les colonies coûtent plus qu'elles ne rapportent."(S.V,46)

Que reste-t-il à faire pour libérer la Métropole d'un poids qu'elle ne peut plus porter et répondre aux revendications sans cesse croissantes des Algériens. Il serait dans les intérêts de la France de retirer ses troupes au risque de perdre son commerce. Mais elle est retenue sur le seuil d'une pareille transaction par ses sujets, les Français d'Algérie, et un commerce toujours existant.

Heureusement, le système se détraque lui-même, constate Sartre: pour fonctionner, le système demandait un prolétariat-esclave réduit à la servitude par la violence et l'oppression. Or, on ne peut exercer cette répression systématique jusqu'au bout: l'extermination de l'indigène amènerait, en même temps, l'anéantissement du colonialisme et du colonisateur. Ce serait alors un re-

tour au statut antérieur au colonialisme, c'est-à-dire, à l'insécurité et à la ruine du colon devenu prolétaire ordinaire embauché par une entreprise capitaliste.

Sartre pénètre encore plus profondément dans la psychologie du système pour signaler l'échec définitif du colonialisme: nous avons vu que le colon ne peut annihiler l'indigène sans se détruire lui-même; en fait, "[il] ressuscite par son moindre geste l'humanité qu'il veut détruire."(S.V,55) Car, même en exigeant la pire des servitudes, même en poussant à la déshumanisation totale, le colon est obligé de "reconnaître" l'humanité foncière de l'indigène: on ne donne pas des ordres à une bête! L'humanité ainsi reconnue se tourne alors contre le colon en l'aliénant à son tour; Sartre explique:

> et, comme il la nie [cette humanité] chez les autres, il la retrouve partout comme une force ennemie. Pour y échapper, il faut qu'il se minéralise, qu'il se donne la consistance opaque et l'imperméabilité du roc, bref, qu'il se "déshumanise" à son tour.(S.V,55)

Par conséquent, note Sartre,

> c'est la rigidité mécanique de l'appareil qui est en train de le détraquer: les anciennes structures sociales sont pulvérisées, les indigènes "atomisés" et la société coloniale ne peut les intégrer sans se détruire; il faudra donc qu'ils retrouvent leur unité contre elle. (S.V,55)

En plus, puisque les anciennes structures de la féodalité tribale sont détruites, le peuple algérien renaît à un nouveau nationalisme dont la prise de conscience s'effectue à partir de la lutte quotidienne. En néantisant son passé féodal, il prépare un nouveau dynamisme moderne dont l'unité est marquée par les revendica-

tions communes de leurs droits:

> c'est le besoin commun de liberté, la volonté commune de dégager sa personnalité de l'emprise étrangère, l'affirmation commune de sa dignité, en un mot la création d'une âme commune qui donne vocation de nation.[27]

La situation dans laquelle ont abouti les Algériens les a acculés au mur du désespoir. Mais qu'est-ce que le désespoir, sinon un point de départ à fonctions forcément transcendantes. Un Algérien, M'hamed Férid Ghazi prend conscience de cette situation qui, selon lui, ne laisse aucune alternative: "On étouffait. Assez de souffrances, assez de mépris, assez de racisme, assez de misère. Il était temps de recouvrer son humanité écrasée. [...] Il était temps d'agir: vivre libre ou mourir."[28] Ghazi reconnaît également que le colonialisme algérien récupérera son unité dans la praxis du colonisé, c'est-à-dire, dans la lutte quotidienne contre l'oppression: "Mais l'oppression et la répression ont je ne sais quoi d'utile et d'efficace; elles rallient au camp de la liberté tous les hésitants, les craintifs, les perplexes."[29] Ainsi, conclut Sartre, le colonisé s'oppose dans la négation pour s'affirmer: "cet éternel refus que la colonisation lui oppose, il en fera le refus absolu de la colonisation."(S.V,56).

Alexis de Tocqueville avait prévu en 1841 les injustices et la chute éventuelle de ce système fondé sur la négation de l'homme: il dit, dans ses Notes sur l'Algérie:

> Et moi, écoutant tristement toutes ces choses, je me demandais quel pouvait être l'avenir d'un pays livré à de pareils hommes, et où aboutirait enfin cette cascade de violences et d'injustices, sinon à la révolte des indigènes et à la ruine des Européens.[30]

Sartre écrit justement son essai sur le colonialisme à un temps où cette révolte est rendue révolution: des milliers de vies humaines sont sacrifiées inutilement pour maintenir un système qui a déjà coûté des milliers de vies pendant plus d'un siècle et qui a systématiquement supprimé l'humanité à celles qui y ont survécu malgré tout. A la fin, Sartre se sert des derniers arguments possibles pour prouver au peuple français qu'il faut, à tout prix, supprimer le colonialisme et mettre fin à une guerre dont personne ne profite. Car les colonies coûtent maintenant plus cher qu'elles ne rapportent à la Métropole qui se trouve désormais opprimée par elles.

Sartre n'implique pas que si ce n'était du fait que les colonies coûtent plus cher qu'elles ne rapportent, on pourrait continuer à coloniser. Simplement, son analyse vise un but défini: puisque les Français refusent d'assumer la responsabilité de l'inhumanité du colonialisme et de la guerre en Algérie en accusant les Français d'Algérie, voici que Sartre les met dans le coup en montrant qu'ils sont opprimés à leur tour par un système qui leur demande des vies humaines et des dépenses exhorbitantes; il veut mettre à nu cette folie - celle de plébisciter un gouvernement qui maintient légitimement ce genre de démence. Son excellente analyse se termine sur une insulte à l'intelligence et à "l'intégrité" du peuple français.

Ainsi, Sartre a voulu montrer que l'échec final de ce système politique réside dans le colonialisme lui-même: car, minimiser jusqu'à la négation totale l'humanité de l'homme ne peut aboutir qu'à l'échec. Le système, monté pour favoriser des débouchés

politiques et économiques, s'est transformé, par son propre mouvement, à la déshumanisation tentative de réalités humaines. C'est pourquoi le système porte en lui-même le germe de sa destruction, puisque la relation sado-masochiste qui s'établit manifestement entre colon et colonisé conduit inévitablement à une impasse. On ne peut objectifier perpétuellement un sujet à conscience virtuellement libre, car, plus on essaie de le vider de son "essence", plus celle-ci lui devient consciente, et plus il s'affirme, négativement d'abord, et sujet à la transcendance d'une situation donnée par la suite. Ainsi, l'impossible humanité qui provient du colonialisme se tourne irrévocablement contre celui-ci pour l'anéantir.

Sartre, comme bien d'autres, tente de révéler le mécanisme auto-destructeur du colonialisme afin que des consciences clairvoyantes puissent précipiter sa chute. Pourquoi faire languir des hommes dans un système intenable et anachronique, qui, dans son mouvement intrinsèque, s'achemine vers sa propre ruine? Sartre signale qu'une seule issue s'offre aux problèmes d'aliénation et d'exploitation que suscite ce système; comme Aimé Césaire, il veut "l'abolition pure et simple du régime colonial."[31] Et si le système doit se détruire lui-même un jour par la contradiction qu'il porte en lui, à savoir qu'il sous-tend la mort et la multiplication de ses victimes, il faut, selon Sartre, hâter le processus décolonisateur et redonner à l'Algérie un rôle historique qu'on lui avait retranché. D'ailleurs, Césaire affirme que la mort du colonialisme est inévitable historiquement, car, étant donné les cadres dans lesquels l'histoire s'est transformée depuis la guer-

re, "on ne peut maintenir par la force et la terreur des empires fondés sur la négation des droits de l'homme et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes."[32]

Malheureusement, les écrits de quelques intellectuels n'ont pas réussi à soulever l'opinion publique française contre la guerre d'Algérie. Sartre reprendra pourtant sa thèse en se mettant du côté des Algériens: il montrera que ceux-ci se moquent bien maintenant du silence criminel des Français, que le colonialisme agonise puisqu'il est taillladé de toutes parts par une violence purgative et salutaire à travers laquelle les opprimés refont leur humanité.

NOTES AU TROISIEME CHAPITRE

[1]Pierre Nora, Les Français d'Algérie, Paris: René Julliard, 1961.

[2]Jean-Paul Sartre, "Le Colonialisme est un système" (1956) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964.

(Désormais nous donnerons les références à Situations, V par: (S.V, page).)

[3]Jean-Paul Sartre, "'Portrait du colonisé' précédé du 'portrait du colonisateur'" (1957) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964.

[4]Michel-Antoine Burnier, Les Existentialistes et la politique, Paris: Gallimard, 1966, p.39.

[5]Jean-Paul Sartre, David Rousset, Gérard Rosenthal, Entretiens sur la politique, Paris: Gallimard, 1949, p.189.

[6]Jean-Paul Sartre, "'Les Damnés de la terre'" (1961) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964, p.188.

[7]Michel Contat, Michel Rybalka, Les Ecrits de Sartre, Paris: Gallimard, 1970, p.297.

[8]M. Charles-André Julien a fourni l'introduction à l'excellent livre de Pierre Nora, p.27.

[9]Pierre Nora, Les Français d'Algérie, p.94.

[10]C'est pourtant ce que revendiquait Albert Camus, un grand écrivain de l'Algérie française qui a lui-même vécu pendant longtemps au sein de cette société divisée. Camus refuse d'admettre que le problème est politique.

Tout au long de son recueil, Chroniques algériennes, il condamne l'injustice à laquelle est soumis le peuple algérien dans le système colonial. Néanmoins, Camus préconise une cohabitation des

deux peuples, français et arabe, dans une Algérie réformée à la néo-colonialiste. Dans l'introduction à son livre, il avance:

> Je crois en Algérie à une politique de réparation, non à une politique d'expiation. C'est en fonction de l'avenir qu'il faut poser les problèmes, sans remâcher interminablement les fautes du passé. Et il n'y aura pas d'avenir qui ne rende justice en même temps aux deux communités d'Algérie. (A. Camus, Chroniques algériennes, (éd. de la Pléiade), p.898.)

[11]Voir Pierre Nora, Les Français d'Algérie, pp.82-84.

[12]Sartre cite Peyerimhoff qui prétend que

> le gouvernement a fait pour les intérêts individuels des sacrifices sensiblement plus larges qu'il n'en consentirait dans des pays plus anciens et complètement mis en valeur. (S.V,30)

[13]Pierre Nora, Les Français d'Algérie, p.87.

[14]Ibid, pp.87-89.

[15]Ibid, p,89.

[16]Ces lois (1840, 1863, 1873) établissent une politique selon laquelle le système des anciennes féodalités tribales est détruit. (Cf. Pierre Nora, Les Français d'Algérie, pp.90-92.)

[17]Voir Jean-Paul Sartre, "Le Colonialisme est un système", où l'auteur rapporte l'inefficacité du parcours des routes en Algérie; plus loin, il signale la presque inexistence d'un département de la santé publique en Algérie. (S.V,38)

[18]Pierre Nora, Les Français d'Algérie, p.95.

[19]Ibid, p.98.

[20]Mastefa Lacheraf, "Le Nationalisme algérien en marche vers l'unité", Les Temps modernes, no 125, 1956, p.1835.

[21]Voir Pierre Nora, Les Français d'Algérie, p.27.

[22]Sartre parle des "offices agricoles pour l'instruction technique du paysan musulman". (S.V,42)

[23]Voir l'article de Michèle et Claude Duchet, "Un Problème politique: la scolarisation de l'Algérie", Les Temps modernes, no 123, mars-avril 1956, pp.1387-1426.

[24]Pierre Nora, Les Français d'Algérie, p.31.

[25]Ibid, p.81.

[26]Ibid, p.89.

[27]Ibid, pp.34-35.

[28]M'hamed Férid Ghazi, "Et sous vos pieds, la terre tremblera...", Les Temps modernes, no 123, 1956, pp.1355-1356.

[29]Ibid, p.1360.

[30]Une citation que Pierre Nora affiche au début de son livre; elle est tirée de Alexis de Tocqueville, Notes sur l'Algérie (1841).

[31]Aimé Césaire, "La Mort des colonies", Les Temps modernes, no.123, 1956, p.1369.

[32]Ibid, p.1370.

CHAPITRE IV

Il ne fait pas nuit: c'est le point du jour. Nous sommes libres, Electre. Il me semble que je t'ai fait naître et que je viens de naître avec toi; je t'aime et tu m'appartiens. Hier encore j'étais seul et aujourd'hui tu m'appartiens. Le sang nous unit doublement, car nous sommes de même sang et nous avons versé le sang.

Jean-Paul Sartre
Les Mouches

Sartre a longuement discuté le problème de l'aliénation de l'homme, il a travaillé à la réhabilitation de celui-ci dans un contexte socialiste favorisant une conception marxiste des revendications collectives et à partir d'une dialectique à bases forcément existentialistes. Nous avons vu dans les chapitres précédents que son analyse s'étendait également et même davantage à l'appui des hommes doublement aliénés soit dans leur travail et dans leur race même. Nous disons bien qu'il s'agissait là d'une analyse, honnête et d'une justesse remarquable étant donné la distance qui le sépare de ces peuples opprimés, mais d'une analyse, qui, dans le premier cas, donnait raison aux noirs, c'est-à-dire, qu'elle leur montrait le chemin du retour à soi, à l'enfer de leur être, pour stimuler, par la suite, un rebondissement hors de soi afin de s'inscrire dans leur dialectique.

Dans le deuxième cas, Sartre analysait le système colonial, il perçait le trompe-l'oeil qu'offrait le néo-colonialisme, et dévoilait les contradictions qui l'amèneraient inévitablement à sa chute. Il voulait, dans ce cas-ci, hâter le processus de décolonisation puisque la mort du système était inévitable. Il voulait qu'on redonne à des hommes une humanité qu'on n'avait jamais pu totalement leur enlever et épargner, en même temps, des milliers de vies humaines.

Sartre s'était donc allié à une noble cause, à la façon d'un interlocuteur fort perspicace sans doute, mais placé à l'extérieur de l'objet en cause, lui-même semblable aux bourgeois qui se lient au prolétariat et dont Sartre dénonce la mauvaise foi et

l'incapacité chronique. Au fait, comment Sartre aurait-il pu connaître toutes les complexités de l'aliénation du noir ou du musulman puisqu'il n'avait pris conscience de leurs problèmes que par de courts voyages et quelques lectures. Et si la conscience n'est consciente qu'en relation avec son objet, si l'objet ne se donne que partiellement ou superficiellement, la conscience-objet, totalisante en soi, doit cependant rester incomplète quant à l'objet lui-même pris dans son universalité. Alors, comment est-il possible de comprendre la conscience du peuple africain opprimé à travers une poésie, dont l'inspiration, loin de la praxis collective, se nourrit de la nostalgie du royaume perdu? Et ainsi de la lutte et des revendications algériennes.

On pourrait facilement objecter qu'il n'est pas nécessaire de vivre une expérience pour en saisir l'essence: par exemple, je peux très bien comprendre l'amour que Pierre porte à son amie, mais si je devais en expliquer les complexités, je serais obligé d'imaginer à partir de mes expériences ou d'avouer, simplement, mon incapacité à devenir autrui. Il faut croire alors qu'une analyse d'une certaine condition de l'homme doit se faire en se référant à une préconception de l'homme, car, comment pourrait-on parler d'un bien, par exemple, sans une conception préalable du Bien. Au fait, toute analyse sur un sujet qui échappe à la définition ne peut être qu'arbitraire et partielle, elle est tachée de préjugés et ne peut aboutir qu'à des suppositions qui sont susceptibles d'être parfois plus ou moins exactes.

Alors, si une analyse ne peut être que partielle, ne faut-il pas qu'elle tente, pour être justifiable, de se totaliser par un rapprochement du sujet-objet? Et ensuite, après avoir pris un moment de recul où elle veut se refaire à neuf, la conscience pourrait entreprendre de cerner l'objet dans sa situation précise.

Il semble que Frantz Fanon ait perçu la situation de l'opprimé beaucoup mieux que Sartre, non parce qu'il jouit d'une force extraordinaire de perception ou d'une peau noire qui lui fait ressentir l'oppression, mais plutôt par une conscience aiguë de la situation de l'opprimé. Dans son livre Les Damnés de la terre[1], Fanon vient "rectifier" la conscience de Sartre en lui révélant d'une part, comme Sartre l'a toujours voulu, que l'homme n'est ni la somme de ses déterminations, ni un passé inconnu; d'autre part, que l'homme a une réalité et qu'il ne peut se définir que par rapport à elle: son action sera inscrite dans ce réel.

Mais bien que les analyses précédentes, notamment "Orphée noir" et "Le Colonialisme est un système", soient devenu périmées à l'encontre des thèses de Fanon, il nous est impossible de les rejeter totalement, car Sartre a toujours bien réussi à démontrer le mécanisme du colonialisme et à signaler les aliénations des noirs opprimés. Dans la préface[2] qu'il fournit au livre de Fanon, Sartre manifeste toutefois une nouvelle conception, voire une nouvelle conscience de la situation de l'opprimé que Fanon lui propose, et il répond à celui-ci avec la même intensité qui avait inspiré le livre.

Dans Les Damnés de la terre, Fanon étudie longuement les multiples facteurs qui le conduisent à développer une éthique de la violence. Sartre opte pour cette éthique d'une violence obligatoire dans toute tentative de libération d'un peuple opprimé; il en donne les raisons dans une excellente étude, "La pensée politique de Patrice Lumumba"[13], article paru dans Présence Africaine en 1963.

Si nous essayons de reconstruire la conscience sartrienne au sujet de la problématique de l'oppression, il serait insuffisant de garder comme stricte référence sa préface aux Damnés puisque cet écrit est beaucoup plus polémique qu'analytique. Il s'agit alors de complémenter l'étude polémique des "Damnés" par l'analyse rigoureuse et lucide qu'on retrouve dans "La pensée politique de Patrice Lumumba". Ainsi, il nous sera possible d'examiner à fond les différentes perspectives de la nouvelle conscience sartrienne se rapportant aux problèmes soulevés par le maintien de l'oppression et la passivité meurtrière des Européens. Cette configuration nous permettra d'étudier le but de cette violente polémique, de signaler le dépassement du concept de négritude qui donne lieu à une éthique de la violence, de déterminer enfin, l'apport sartrien à la dialectique de Fanon et les résultats postulés.

En opposition à ses analyses précédentes bien régimentées, Sartre passe, dans sa préface aux Damnés, à une vigoureuse polémique où le ton cynique et parfois vulgaire (" la gauche [peut tout] aussi bien se le mettre au cul."(S.V,182)) laisse entendre un sentiment nauséeux d'impuissance et de révolte contre l'indifférence con-

génitale des Français à mettre fin à la guerre d'Algérie. Sartre souligne que Fanon, plus réaliste, ne compte plus sur la bonne volonté des Français: celui-ci s'adresse à ses frères, aux peuples opprimés. Lui, Sartre, tente une dernière chance; il veut faire honte à ces "beaux fils de l'Europe"(S.V,169), cette horde parasitaire qui "n'a pu se faire homme qu'en fabriquant des esclaves et des monstres."(S.V,187-188) Ce ton véhément qu'on retrouve toutefois dans certaines critiques de Sartre révèle sa frustration quant à ses propres insuffisances à cerner le problème de la négritude, et l'incapacité presque chronique de la presse de gauche à arracher du peuple français une opinion négative contre le gouvernement gaulliste.

Si Sartre conserve encore l'espoir d'une prise de position immédiate en faveur des revendications algériennes, c'est que l'opinion publique s'était déjà manifestée, quoique très brièvement: elle avait supporté le "réseau Jeanson"[4] fondé en 1957, découvert par la police en 1960, et dont les retentissements furent portés en tête de liste lors du procès. Il y a eu quelques démonstrations et des conférences à vif; ce ne fut cependant qu'un court réveil de la conscience nationale après six ans d'insomnie. Même si le ton de cette polémique indique le contraire, il semble que malgré cela, Sartre affiche encore un brin d'optimisme.

Sartre est cependant conscient de l'inefficacité de la gauche à balancer le regard d'un gouvernement conservateur ou à ouvrir les yeux à un peuple amorphe. En 1960, dans une préface au livre de Paul Nizan, Sartre se rend compte qu'il a crié dans le désert:

> Nous avons crié, protesté, signé, contresigné; nous avons, selon nos habitudes de pensée, déclaré: 'Il n'est pas admissible...' ou 'Le prolétariat n'admettra pas...' Et puis finalement nous sommes là: donc nous avons tout accepté. [...] De démission en démission, nous n'avons appris qu'une chose: notre radicale impuissance.[5]

Car, faute de pouvoir participer plus activement dans la lutte, la politique des Temps modernes tente de jouer un rôle de détonateur, voire de sabotage contre la politique du gouvernement français. Michel-Antoine Burnier remarque effectivement le but de cette politique selon laquelle,

> il faut prendre parti pour la violence du F.L.N. et se battre à ses côtés, il faut encourager la jeunesse à refuser totalement la guerre, donc prôner l'insoumission et la désertion.[6]

Lors d'un entretien avec Jacques-Alain Miller en 1960, Sartre signale que le rôle de l'écrivain ne peut être, en fait, que d'empêcher le pire:

> Si dans une société d'exploitation et d'oppression [...], tout le monde apparaît consentant, il faut qu'il y ait des écrivains pour témoigner de la vie de ceux qui ne sont pas consentants: c'est alors que le pire est évité.[7]

Eviter le pire: voilà donc une politique de consolation. Seulement, Sartre est écrivain et c'est avec des mots qu'il compte mener la lutte: éviter le pire, c'est toujours un moindre mal. On se rend compte que l'auteur a passé d'une morale de l'individu à une morale qui naît à partir d'une conscience du monde, telle la morale de Goetz par exemple. Sartre veut faire renaître la réalité humaine partout dans le monde; dans le même article cité plus haut, Sartre dit encore: "personne ne peut être libre si tout le monde

ne l'est pas. [...] La liberté, non pas métaphysique, mais pratique [...]."[8]

Sartre s'attaque donc à des problèmes beaucoup plus urgents et pratiques contrairement à ce qu'il a fait au début de sa carrière, pendant la guerre, par exemple, lorsqu'il dit: "Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande."[9] Drôle de liberté pour un être épris d'existence; seulement, il a voulu montrer que "chaque pensée juste était une conquête".[10] Cette pensée juste" est maintenant l'arme dont il se sert pour tenter de soulever le peuple français et l'amener à reconnaître la justice. C'est l'arme d'un homme désillusionné qui a déjà cru l'écrivain capable d'une influence magistrale sur la politique de son temps. Sans doute à l'instar de Zola venu à la défense de Dreyfus, Sartre exprime la puissance de l'écrivain dans "Qu'est-ce que la littérature"[11], publié en 1948: "Je tiens Flaubert et Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher."(S.II,13) Sartre accorde sans doute trop d'importance à des écrivains lus et pensionnés en grande partie par la bourgeoisie. Néanmoins, l'exemple de Zola prouve bien qu'au XIXe siècle, du moins, l'écrivain aurait pu assumer un rôle politique virtuellement puissant.

La conscience sartrienne se transforme: il reconnaît ses insuffisances, mais il compte néanmoins mener la lutte le plus efficacement possible; l'écrivain reflète son temps, c'est-à-dire, il le dévoile, et on "ne peut dévoiler qu'en projetant de changer." (S.II,73) Il propose alors à son lecteur un monde comme sujet à la

transcendance, c'est-à-dire un monde qui demande une conscience et un dépassement.

Croyant toujours à cette puissance du langage, Sartre et ses amis existentialistes s'engagent sciemment dès le début de la guerre; Burnier signale que, "ce qui devient la grande affaire des Temps modernes, dès 1954, c'est l'Algérie."[12] Lors d'une conférence du 27 janvier 1956, Sartre résume en quelques mots la politique que préconise cette équipe:

> La seule chose que nous puissions et devrions tenter - mais c'est aujourd'hui l'essentiel - c'est de lutter à ses côtés pour délivrer à la fois les Algériens et les Français de la tyrannie coloniale.[13]

Quoique leur action soit surtout par l'écriture, il arrive souvent que les intellectuels participent à différentes activités de soutien pour le F.L.N.: on organise des meetings, des rallye, des conférences, des comités de fonds; parfois même, on tente une intervention plus directe: par exemple, en décembre 1957, Sartre témoigne au procès de Ben Saddok, et en janvier 1958, c'est Simone de Beauvoir qui intervient en faveur de Jacqueline Guerroudj[14]. Et encore, le réseau Jeanson: celui-ci entreprend de monter une opposition radicale contre la politique du gouvernement français, il prend parti ouvertement, car se taire équivaudrait à se résigner, voire à accepter. Jeanson sollicite l'engagement le plus direct possible dans l'action, et rappelle que la polémique des Temps modernes n'a de "sens que dans une perspective dialectique, où elle apparaît complémentaire de l'action politique menée au grand jour."[15] Bref, il semble que l'influence et l'engagement des écrivains soient

plus significatifs qu'on ne serait porté à croire: l'artiste est véritablement dans l'arène, au milieu de la lutte.

Quant à l'influence et à la portée des écrits de Sartre dont nous avons proposé l'étude plus haut, il est juste que nous en fassions maintenant une analyse plus approfondie afin de signaler si ces essais sont susceptibles de répondre à leur inspiration. Nous examinerons le concept de la négritude et l'éthique de la violence.

Il faut se rappeler que le travail en faveur de l'Algérie a été mené collectivement par l'équipe des Temps modernes dont Sartre est le directeur. Ceci dit afin qu'on n'accuse pas Sartre de tirer son épingle quand les jeux sont faits, car, la préface aux Damnés date de septembre 1961. D'ailleurs, le ton de cet essai indique bien que Sartre n'en est pas à sa première discussion sur le sujet: en fait, il semble bien qu'un monologue à la Clamence[16] ait été engagé depuis longtemps entre les Français et Sartre: "Voyez pourtant ce que nous avons fait d'eux! [...] comme vous savez, [...] Ecoutez."(S.V,168-169) Nous sommes les témoins d'une longue accusation où le procureur se met dans le sac avec ses compatriotes: "puisque les autres se font hommes contre nous, il apparaît que nous sommes les ennemis du genre humain."(S.V,188) "Nous sommes foutus!"(S.V,169) Car lui aussi se sent "pestiféré": si le colonialisme et la guerre existent encore en Algérie, c'est que lui n'a pas tout essayé, il n'a pas ébranlé ciel et terre pour l'empêcher; dès lors, il est complice: "un homme, chez nous, ça veut dire un complice puisque nous avons tous profité de l'exploi-

tation coloniale."(S.V,187)

L'auteur est semblable à Jean-Baptiste Clamence, le héros de la Chute, pour qui l'accusation des autres est menée par une subtile accusation de soi et qui met à nu la mauvaise foi collective; Sartre s'en distingue cependant, puisqu'il n'aboutit pas au cynisme total, à la négation totale: il redonne une dernière chance au peuple français en lui révélant sa triste réalité: "il s'agit de les compromettre et de leur faire mesurer leurs responsabilités, il faut les indigner et leur faire honte."(S.II,128) Bref, il faut les guérir de leur indifférence devenue criminelle et névrotique: "Nous ajoutions, tout à fait entre nous, pratiques: Et puis laissons-les gueuler, ça les soulage; chien qui aboie ne mord pas."(S.V,168)

Mais Sartre a-t-il raison de s'accuser de complicité? N'a-t-il pas toujours défendu les Algériens et les Noirs opprimés? Lors de ses multiples interventions en faveur de la cause algérienne, "the greatly intelligent Albert Camus", comme le baptise David Caute[17], n'avait pas vu que ses cris de justice s'anéantissaient dans le paradoxe, puisqu'il postulait une politique de réformes à l'intérieur des cadres de l'impérialisme français. Sa mauvaise foi ajoutait à la mystification. Ne peut-on pas accuser Sartre d'une pareille mystification dans sa formulation du concept de négritude? Ne s'est-il pas fait mystifié comme il inspire lui-même la mystification par la suite, en prenant conscience de la poésie noire "révolutionnaire"? Regardons de plus près cette conscience coupable.

Sartre postule par sa philosophie qu'une conscience n'est consciente qu'en relation avec son objet. Si cette conception de la conscience de l'homme s'applique aussi aux noirs, (nous en doutons quelque peu étant donné les conclusions auxquelles peut nous conduire le concept de négritude), il est juste d'avancer que, faute d'objet, les poètes noirs sont condamnés à l'abstraction. Car, la situation précise du noir opprimé pour qui ceux-là chantent leur poésie rédemptrice, est une situation qui diffère ostensiblement de la situation des poètes. Les poètes bourgeois ressentent la contradiction de leur position sociale et un dépaysement qui appelle une expression poétique, c'est-à-dire que, par ce travestissement que leur apporte la poésie, ils se donnent un absolu-objet requis par une conscience qui ne se reconnaît plus. Ils sont donc, au même titre que l'européen, l'Autre, pour qui la situation du Noir africain a atteint le statique par le truchement d'une conscience hypothétique.

> Ils n'ont pas vécu ce qu'il a vécu, ils ne peuvent comprendre la condition des nègres qu'à la limite d'un effort extrême et en s'appuyant sur des analogies qui risquent à chaque instant de les trahir(S.II,127),

dit Sartre au sujet de l'européen. Néanmoins, il nous semble justifiable de l'appliquer ici aux poètes noirs puisqu'ils sont divorcés existentiellement de "l'âme" et de la praxis africaines. Franta Fanon, dans son livre Peau noire masques blancs prétend que la séparation est beaucoup plus marquée qu'on n'ose l'admettre. Pour lui, le poète noir, "ayant vécu en France, respiré, ingéré les mythes et les préjugés de l'Europe raciste, assimilé l'incon-

scient collectif de cette Europe, ne pourra, s'il se dédouble, que constater sa haine du nègre."[18]

Ainsi Sartre analyse dans "Orphée noir" la dialectique du Noir à partir d'une poésie mystificatrice qui joue à être révolutionnaire en se nourrissant de l'abstraction. Sartre se fait prendre, mais temporairement; le livre de Fanon lui redonne la conscience réelle de la praxis négro-africaine; il entreprend la rédaction d'une préface aux Damnés "pour que j'aie une seconde fois la chance de nous sauver!"[19] Dès lors, sa conscience néantise la négritude qu'il qualifie de "efficacité nulle"(S.V,168), et il nous assure que c'est un concept nocif: "Le lecteur est sévèrement mis en garde contre les aliénations les plus dangereuses: [...] la culture occidentale et, tout aussi bien, le retour du lointain passé de la culture africaine."(S.V,172)

Avec "Orphée noir", Sartre explique "1. the African's consciousness of self, 2. his revolutionary objective which will transcend self and lead to a consciousness of others."[20] Selon l'auteur, le Noir ne se trempe dans sa négritude que pour en sortir aussitôt vers l'universel; seulement, comment cette plongée peut-elle opérer une renaissance valable dans son monde actuel?

Dans sa philosophie, Sartre libère l'homme des déterminations de son passé qu'il objectifie pour éviter une réification de l'être; et poursuivant sa thèse, il avance que l'homme se fait dans la praxis immédiate, dans un projet défini. L'homme est un être contingent comme le fait, mais il s'en distingue par sa conscience. Pourtant, dans "Orphée Noir", il postule que l'homme

noir doit retourner à son lointain passé, à l'enfer de son être pour récupérer une force noire, une valeur noire, qu'il pourra ensuite afficher fièrement à l'encontre du blanc. Par conséquent, soit que le Noir ne soit pas un homme, soit que Sartre ait modifié sa conception de l'homme, ou soit qu'il se contredise carrément. Il a déjà dit que l'homme peut vérifier son passé, mais il n'irait jamais proposer le paradoxe de la négritude selon lequel l'être se réifie dans son passé pour renaître à neuf.

Fanon vient "rectifier" la conscience sartrienne en l'accusant de vouloir enliser le noir dans un passé qui le divorce de son présent; Sartre veut que le noir retrouve sa réalité humaine dans un passé qui l'empêche par le même fait, et paradoxalement, d'être réalité humaine. Le problème doit être posé d'une différente manière: qu'est-ce qui entrave le Noir à exercer sa réalité humaine?

> Un Malgache n'est pas un Malgache: il existe absolument sa "malgacherie". S'il est Malgache, c'est parce que le Blanc arrive, et si, à un moment donné de son histoire, il a été amené à se poser la question de savoir s'il était un homme ou pas, c'est parce qu'on lui contestait cette réalité d'homme.[21]

Ainsi, c'est le blanc raciste et exploiteur qui a fait du noir un objet et qui l'y maintient par la mystification et le trompe-l'oeil de ses valeurs. Le noir n'est plus un noir, c'est-à-dire, un homme à peau noire; il est, en plus, ce qu'il est devenu tous les jours depuis l'arrivée du blanc. Sartre voudrait que le noir retourne à son essence noire pour néantiser cet apparat et ce truquage existentiel qu'il a acquis du blanc, afin qu'il se refasse à neuf. Il voudrait le vider de son passé marié aux valeurs blanches pour qu'il soit transparence neuve réduite au néant de sa conscience.

Sartre a sans doute raison lorsqu'il explique qu'on peut vérifier son passé objectifié; par contre, il est impossible de néantiser sa conscience actuelle[22] sans risquer une aliénation totale. Car, dans la négritude, la conscience noire tentera de s'accrocher à des valeurs noires pour s'affirmer; elle risquera alors de s'engluer, de se réifier et s'interdira à la fin, la conscience de son présent immédiat. Alors, comment, partant d'une conscience qui baigne dans l'anachronisme, le noir peut-il effectuer des changements à sa situation actuelle?

Fanon constate le caractère éphémère, voire dangereux de cette abstraction: sa critique s'attaque non seulement à Sartre, mais surtout aux chantres de la négritude, les poètes qui perpétuent cette stérilité féconde:

> Lorsque, parvenu à l'apogée du rut avec son peuple quel qu'il fût et quel qu'il soit, l'intellectuel décide de retrouver le chemin de la quotidienneté, il ne ramène de son aventure que des formules terriblement infécondes,[23]

car, "retrouver son peuple c'est se faire bicot, se faire le plus indigène possible, le plus méconnaissable, c'est se couper les ailes qu'on avait laissé pousser."[24]

Sartre a déjà dit dans "La Philosophie de la révolution"[25], que les valeurs sont valeurs en autant qu'elles sont établies, c'est-à-dire, qu'une valeur existe par le fait même qu'on y adhère. Sartre poursuit sa thèse en postulant qu'il n'y a aucune valeur préexistante ou qui [illegible] est transmise de "droit divin", bref, "que les valeurs établies sont de simples données."(S.III,195) Sartre redonne à l'homme, "la possibilité [...] d'inventer sa propre loi."(S.III,221) Pourtant, il semble que les principes de

sa philosophie de l'homme ne s'appliquent pas à l'homme noir, puisqu'il préconise par la négritude un retour à des valeurs éternelles. Fanon intervient résolument dans Peau noire masques blancs: "Ce n'est pas le monde noir qui me dicte ma conduite. Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques."[26] Celui-ci reprend à son compte la terminologie sartrienne et ajoute encore: "Je n'ai pas le droit d'admettre la moindre parcelle d'être dans mon existence. Je n'ai pas le droit de me laisser engluer par les déterminations du passé."[27]

Sartre a dit de l'homme dans L'Etre et le Néant, qu'il

> est un être qui n'est fondement ni de son être, ni de l'être de l'autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l'être, en lui et partout hors de lui.[28]

Alors, comment peut-il maintenant engluer l'homme dans des déterminations pour lui donner une semblance d'essence tout en prônant la contingence de celui-ci. Fanon vient encore au secours de la conscience sartrienne en soulignant que le concept de négritude annihile la virtualité noire:

> Mais quand on se met en tête de vouloir exprimer l'existence, on risque de ne rencontrer que l'inexistant. Ce qui est certain, c'est qu'au moment où je tente une saisie de mon être, Sartre, qui demeure l'Autre, en me nommant m'enlève toute illusion.[29]

Par "illusion", Fanon ne veut pas dire une fuite hors du réel dans l'imaginaire; simplement, que la critique de Sartre fait de l'homme noir un être-en-soi assimilé à l'anachronisme d'une culture dépassée depuis longtemps.

Fanon est d'autant plus irrité par la conception de négritude chez Sartre puisque celui-ci ajoute foi à la mystification

contre laquelle il veut prémunir le noir. Il pousse le noir à se faire homme par le truchement de valeurs anachroniques et incompatibles en termes de sa praxis. Comme le note Fanon, "vouloir coller à la tradition ou réactualiser les traditions délaissées c'est non seulement aller contre l'histoire mais contre son peuple,"[30] car enfin, "qu'on le veuille ou non, le passé peut en aucune façon me guider dans l'actualité."[31]

Ainsi, au contact de Fanon et avec une pareille conception de l'homme, Sartre ne peut pas accepter ad infinitum la notion de négritude. Il marque dans sa préface aux Damnés un retour à sa philosophie originelle, il refond les critères d'une nouvelle dialectique de libération.

Dès lors, le Noir fait partie du genre humain: par sa contingence, il est libéré des déterminations qu'on lui attribuait, il est libre de devenir ce qu'il est. Il doit commencer par cesser de vivre l'aliénation et la mystification qu'on lui impose, il doit se délivrer du blanc et de lui-même, des complexes qui font de lui un être-en-soi. Il doit prendre conscience de sa mauvaise foi perpétuelle qui l'a fait vivre si longtemps suspendu au bout du regard d'Autrui. Il doit maintenant se définir comme projet, c'est-à-dire, qu'il ne pourra jamais se définir tout à fait. Ainsi, il lui faudra éviter de croire en une tradition noire s'il se veut transparent et actif. Trop de forces convergentes insistent qu'il est beaucoup plus que la négritude, cette notion mystificatrice. Comme tout homme, le noir a un côté psychologique, un social, un politique, un religieux, il est donc, dans une certaine situation, une subjectivité relative et indéfinissable. Son authenticité se fera

par la conscience de lui-même dans sa praxis.

Déjà en 1946, dans une lettre à un correspondant au sujet du "Portrait de l'antisémite"[32], Sartre a fait le portrait de l'inauthenticité en comparant le Juif à un ouvrier

> qui voudrait nier sa condition d'ouvrier en s'embourgeoisant au lieu de réclamer sa libération à titre ouvrier, c'est-à-dire de dépasser sa situation par une attitude révolutionnaire qui implique la reconnaissance de cette situation.[33]

Sartre prétend que le Juif est authentique dans la mesure où

> il reprend à son compte dans une décision fière et résolue le caractère que les autres ont voulu lui conférer du dehors et qui finit par le pénétrer jusqu'aux moelles, comme le regard d'autrui.[34]

Ainsi, la situation du Noir est analogue à celle du Juif: celui-ci ne peut échapper à l'image qu'on lui confère et qui contribue à définir une certaine situation; il en est ainsi du noir pour qui la transcendance de sa situation ne peut s'effectuer sans la conscience de son "devenu", c'est-à-dire, de sa situation d'aliéné et d'opprimé. Dans "La Philosophie de la révolution", Sartre note "qu'on ne [peut] concevoir une subjectivité en dehors du monde", tel que le suppose la négritude, et l'auteur poursuit que "l'homme est par définition en-situation-dans-le-monde et qu'il fait l'apprentissage difficile du réel en se définissant par rapport à lui."[35]

Ayant signalé la conception sartrienne de l'homme que l'auteur dévoile à fond dans L'Etre et le néant (1943), et de la morale qui ressort de sa pièce Le Diable et le Bon Dieu[36] publiée en 1951, il est étonnant qu'il ait même conçu "Orphée noir", ou le concept

de la négritude. Car, comme le note Michel-Antoine Burnier, Sartre adopte une dialectique de la praxis à la fin de sa pièce: "la morale ne se définit qu'au niveau d'une praxis concrète, engagée dans l'Histoire et attentive à la situation et à ses nécessités."[37] Simone de Beauvoir, dans La Force des choses, nous rapporte un fait intéressant, qui pourrait éclaircir, quoique partiellement, cet errement de la pensée sartrienne. Elle écrit que, "en 44, [Sartre] pensait que toute situation pouvait être transcendée par un mouvement subjectif; il savait en 51 que les circonstances parfois nous volent notre transcendance."[38]

La vérité est que, grâce à Fanon, Sartre a transcendé sa conscience-négritude dont il reconnaît maintenant le caractère néfaste et mystificateur. Fanon lui montre que, "la vérité nationale c'est d'abord la réalité nationale."[39] Celui-ci redonne vie à la conscience sartrienne, il la réactualise: "La conscience engagée dans l'expérience ignore, doit ignorer les essences et les déterminations de son être."[40] Il libère le noir de sa négritude: parlant du Congrès de la société africaine de Culture[41] qui s'est tenu à Paris en 1956, Fanon signale, par un exemple concret, la tentative vaine pour les noirs d'essayer de se rattacher à une matrice culturelle qui aspire à refaire l'Homme Noir. Fanon découvre qu'un rassemblement mondial des Noirs est possible dans la mesure où ils se définissent par rapport aux Blancs; seulement, même si on récupère une "âme" commune par un retour aux sources, cette collectivité se transforme rapidement en faveur de consciences hétérogènes qui ont à faire face à leurs problèmes objectifs naissant des praxis individualistes.

Francis Jeanson accepte absolument le principe de la vérité-réalité chez Fanon, car, "si la liberté consiste à ne pas se faire victime du passé afin de pouvoir construire un avenir, c'est dans le présent seul que cette liberté peut s'exercer."[42] Jeanson critique Sartre aussi en lui rappelant "que la négativité dialectique, ruse de l'Esprit pour parvenir à soi, doit être historiquement vécue en tant que positivité par les consciences individuelles."[43] C'est Fanon, à la fin, qui anéantit définitivement la conscience-négritude, il proclame que "la culture négro-africaine, c'est autour de la lutte des peuples qu'elle se densifie et [illegible] autour des chants, des poèmes ou du folklore."[44]

Ayant vu la dialectique négative du noir à travers le concept de la négritude dont l'inefficacité recèle dans son anachronisme, nous nous proposons maintenant de faire un sondage de la dialectique positive, celle qui ira de front contre la dialectique du blanc et qui s'inscrit dans la praxis du noir aliéné et opprimé. Nous verrons ainsi l'éthique de la violence au moyen de laquelle on peut rétablir une dialectique historique à fondements humains.

Sartre adopte la politique seule capable de résoudre le problème de l'aliénation au Tiers-Monde: la violence. On a déjà eu, chez Sartre, une première esquisse d'une éthique de la violence comme morale d'une certaine praxis; à la fin de sa pièce Le Diable et le Bon Dieu, Goetz poignarde un officier qui refuse de lui obéir. Celui-ci justifie son action par: "Il y a cette guerre à faire et je la ferai."[45] D'ailleurs, l'auteur prétend dans Saint Genet que "l'action doit se donner ses normes éthiques,"[46] justifiant ainsi toute action efficace qui se donne comme

absolument nécessaire pour dépasser une situation particulière.

Dans la préface aux Damnés, Sartre commence par résumer en quelques pages la situation de l'opprimé telle qu'il l'a dévoilée dans "Le colonialisme est un système".[47] Il démontre le mécanisme du système selon lequel on maintient, 1. des "roitelets" achetés et gouvernant pour la Métropole, 2. la surexploitation, 3. le refus à l'assimilation, ("Dans les conditions contemporaines de la colonisation, assimilation et colonisation sont contradictoires."[48]), 4. la désintégration systématique de l'homme colonisé, 5. l'annihilation des consciences. Seulement, poursuit Sartre, Fanon entreprend un dialogue avec le colonisé, au moyen duquel il lui révèle ses aliénations, il tente de le démystifier en lui donnant une conscience claire de sa situation précise qui lui dictera, par la suite, la seule action qui conduise au salut. "Bref, le Tiers-Monde se découvre et se parle par cette voix." (S.V,171) Dans les mots de David Caute, ce livre préconise une action sans équivoque; il contient "the dialectics of revolution; Fanon was now concerned to overthrow by force the tyrannical Other so that the colonised Self might achieve freedom and authentic individuality in the process."[49]

Sartre reprend les principaux arguments de Fanon qui montre à ses frères "le mécanisme de nos aliénations"(S.V,174), et des leurs. Il explique comment la Métropole s'installe subtilement dans "l'âme" des pays colonisés; car, en plus de payer des féodaux pour gouverner et mystifier les masses, elle a fabriqué de toutes pièces, au fil des années, une bourgeoisie, qui, mise au monde dans le système colonial ne peut respirer que par lui. Une certai-

ne naïveté politique chez Lumumba l'a empêché de percevoir le danger de cette classe parasitaire, qui, comme le note Sartre, "n'a d'autre avenir que dans le système colonial"(S.V,205), et dont les membres sont "des complices de l'oppression coloniale ou tout au moins des otages."(S.V,204)

Ainsi, pour lutter contre les exploiteurs, la colonie doit aussi lutter contre elle-même: elle doit détruire les structures politiques et sociales implantées par l'administration, en évitant toutefois un retour aux vieilles traditions et au tribalisme, car, "le parti unitaire sera noyé dans l'arithmétique des tendances."[30] Sartre signale que l'échec de Lumumba est dû en grande partie à l'obstacle qui résulte de la disparité des tendances au sein du parti des alliés dont "la base réelle [...] est, pour chacun, provinciale."(S.V,221-222) Les différents territoires congolais se liguent entre eux pour former un gouvernement à apparences nationalistes, mais un gouvernement qui leur est octroyé et dont les membres sont recrutés parmi la bourgeoisie. En partant, on rencontre deux difficultés majeures, note Sartre: puisque l'indépendance politique est octroyée à un peuple colonisé, la situation politique n'engage pas une lutte collective des forces nationales où les tendances tribalistes ou provincialistes sont éliminées en faveur d'une unité nationale faite dans la praxis décolonisatrice. Faute de lutte au Congo, les tendances provincialistes deviennent prioritaires au détriment des nécessités nationales: c'est alors qu'un gouvernement fédéraliste est établi, il demeure inefficace et stagnant puisqu'il est soumis à l'anarchisme des tendances. Il reste alors sous le joug de la Métropole qui favorise ces tendances et qui re-

met le pouvoir à une bourgeoisie qu'elle a fabriquée et choyée dans le régime colonial. Cette bourgeoisie risquerait sa position sociale si son gouvernement adoptait une politique fondée sur les nécessités marquées dans la praxis populaire. De toute façon, elle en est incapable puisqu'elle est coupée des masses par un narcissisme de bourgeois parvenus qui ne peuvent "penser l'ensemble des problèmes en fonction de la totalité de la nation."[51] Fanon ajoute que "nationalisation pour elle signifie très exactement transfert aux autochtones des passe-droits hérités de la période coloniale."[52]

Par conséquent, il faut éviter que le pouvoir ne tombe aux mains des bourgeois ou du prolétariat urbain, ces deux classes privilégiées à l'intérieur du colonialisme. Il faut s'aligner avec les masses rurales dans une lutte armée qui fera carte blanche du système colonialiste et des structures politiques et sociales qui y sont nées. Les masses rurales forment la classe qui a connu les dernières extrémités de l'oppression et de la misère, elle n'a rien à perdre et tout à gagner. Et puisqu'on affirme cyniquement qu'elle ne connaît que la force ou la violence, elle prendra cette violence comme un culte, voire la culture nationale qui donnera au peuple son authenticité.

Mais enfin, d'où leur vient cette violence et comment peut-elle leur être salutaire étant donné les conditions dans lesquelles ils vivent?

Le colonisé a souffert aux mains des colons une certaine dialectique de la violence: pour se permettre de l'exploiter ainsi, de le priver de ses droits à l'humanité, on a été obligé de rabais-

ser cet homme au niveau de sous-homme. On poursuit la désintégration systématique de ce déjà sous-homme en liquidant ses traditions, en le forçant à parler une langue étrangère tout en lui interdisant l'accès à notre culture: "S'il résiste, les soldats tirent, c'est un homme mort; s'il cède, il se dégrade, ce n'est plus un homme; la honte et la crainte vont fissurer son caractère, désintégrer sa personne."(S.V,176) On est cependant obligé "d'arrêter le dressage à mi-temps, note Sartre: le résultat, ni homme, ni bête, c'est l'indigène."(S.V,177) Car, une violence sans trêve diminue le rendement de l'indigène qui vient à coûter plus cher qu'il ne rapporte. C'est la contradiction qui sera le germe destructeur du colonialisme: la violence est indispensable, mais elle ne peut être menée jusqu'au bout; par conséquent, le colonisé n'est jamais ce qu'on veut qu'il soit, il est un faux indigène doté d'une force virtuelle qui ne demande que son éclosion. Et cette force sera violente puisqu'elle est la seule que connaisse le colonisé, c'est la violence du colon qui se retourne contre lui, note Sartre, "la même rejaillissant sur nous comme notre reflet vient du fond d'un miroir à notre rencontre."(S.V,178)

Dans les premiers transports violents qui se manifestent chez l'indigène, celui-ci ne peut ni les contenir, ni les diriger contre le blanc; car, le colon a développé systématiquement au fil des années une psychologie complexée chez l'indigénat et une phobie des forces répressives. Cette violence incontrôlable engendre des luttes tribales, où, "le frère, levant le couteau contre son frère, croit détruire, une fois pour toutes, l'image détestée de leur avilissement commun,"(S.V,179-180) explique Sartre.

Mais la violence manifestée par des guerres tribales ne constitue pas l'unique échappatoire à cette tentative de purgation. Les danses rituelles violentes qui étaient autrefois un fait religieux, se transforment maintenant en organe de libération extasiée, en relâchement de tensions meurtrières. Ainsi, tout en réclamant une réalité humaine au moyen d'une violence purificatrice, les colonisés vivent dans une contradiction flagrante, puisqu'ils essaient de se prémunir contre leurs instincts dévastateurs et libérateurs, en s'enfermant dans la mystification de leurs mythes et de leurs rites: "L'indigénat est une névrose introduite et maintenue par le colon chez les colonisés avec leur consentement,"(S.V,181) conclut Sartre.

Ils en sont au deuxième temps de la dialectique, à un moment tout temporaire, car, avec l'accroissement des naissances et de la faim, où les gens redoutent plus de vivre que de mourir, où les caractères sont fissurés jusqu'à la presque totale désintégration "le torrent de la violence emporte toutes les barrières" (S.V,181); c'est le troisième temps de la violence, note Sartre, la violence "boomerang".

Au début, elle se manifeste par un terrorisme barbare et non guidé où l'on massacre à vue les Européens. Seulement, explique Fanon, on ne peut expulser le colonialisme au moyen d'actes disparates en dehors d'un plan d'attaques concertées, car même si les guerilleros ne craignent plus les violentes répressions, celles-ci risquent néanmoins d'annihiler le mouvement révolutionnaire. Il faut remarquer toutefois, qu'à titre individuel, la violence redonne au colonisé son humanité, il se guérit de la névrose colonia-

le puisqu'il "retrouve sa transparence perdue, il se connaît dans la mesure même où il se fait."(S.V,183) Lorsque le colonisé décide d'abattre celui qui le nommait, il liquide, en même temps, les vieux mythes et les mystifications dont le blanc l'a pourvu, il renverse les rôles et se fait sujet devant l'Histoire: "abattre un Européen, dit Sartre, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé."(S.V,183)

Il s'agit maintenant, dans la dialectique de libération, de transposer cette violence du plan individuel au collectif. Le peuple prend conscience graduellement de son ennemi commun; il ne lui est plus nécessaire désormais d'avoir recours à de faux artifices pour décrouer ses muscles contractés: les guerres tribales et la purgation recherchée dans des rites primitifs sont écartées en faveur d'un front commun dont le but est de chasser le colonialisme par tous les moyens. Pour éviter le massacre, la violence doit se faire canaliser et guider sous la direction d'un organe unitaire et populaire qui a bien saisi la réalité sociale et la praxis à partir de laquelle ils doivent lutter.

Fanon signale les dangers susceptibles d'annuler l'éclosion d'une révolution socialiste si la direction tombe aux mains des bourgeois ou du prolétariat urbain. Ces deux classes d'arrivistes ne pousseraient pas la révolution à sa limite; au contraire, ils accepteraient la gérance du pays en l'abandonnant à l'impérialisme. Il faut aussi utiliser et guider la mutinerie terroriste du lumpen-prolétariat qui "constitue l'une des forces le plus spontanément et le plus radicalement révolutionnaire d'un peuple colonisé."[53]

Par conséquent, il faut s'aligner avec les masses rurales qui seules sont révolutionnaires, c'est-à-dire, qu'elles seules veulent un changement radical dans les structures sociales et politiques. Elles seules ont une conscience claire de la réalité sociale puisqu'elles n'ont pas subi l'attrait du colonialisme impérialiste; elles seules comprennent les nécessités de la violence dans laquelle elles puisent leur humanité; elles seules affirment que le colon ne comprend que la violence et que cette violence représente pour le colonisé la praxis absolue: "Cette praxis violente est totalisante, puisque chacun se fait maillon violent de la grande chaîne, du grand organisme violent surgi comme réaction à la violence première du colonialiste."[54]

Dans son article sur Lumumba, Sartre prétend que sans la violence, la révolution est une vaine entreprise; car, seule la violence anéantira le colonialisme, seule la violence détruira les vieux cadres d'une culture anachronique, seule la violence donnera l'unité à un peuple; bref, le colonisé retrouvera son humanité dans et au moyen de la violence. Sartre résume cette dialectique ainsi:

> La violence de l'oppresseur suscite une contre-violence qui s'exerce en même temps contre l'ennemi et contre les particularismes qui font son jeu; si l'organisation est armée, elle fait sauter les verrous, les charnières, liquide les caïds, les "chefferies", les privilèges féodaux, substituant partout, au cours de la lutte, ses propres cadres politiques à ceux qu'a implantés l'administration; en même temps la guerre populaire implique l'unité de l'Armée et du peuple, donc l'unification du peuple lui-même.(S.V,228)

Ainsi, la violence joue à deux temps: elle redonne l'humanité au colonisé et la maintient dans l'unité nationale qu'il a trouvée à travers elle. Il faut noter toutefois, que l'unité

nationale doit précéder la souveraineté politique d'un peuple; l'expérience congolaise prouve que l'unité est irréalisable après l'indépendance: les tendances divergentes concourent à former un gouvernement fédéraliste incompatible avec les besoins de la praxis collective.

Finalement, Sartre se faisant l'écho de Fanon, répond à sa conception de négritude en affirmant que "la vraie culture, c'est la Révolution."(S.V,172) Il comprend enfin qu'une libération existentielle se fait, comme il l'a toujours voulu, à partir d'une praxis concrète, d'une conscience "osmosée" dans la réalité actuelle: il faut "que ce saut dans l'inconnu se fasse à chaud, qu'il s'impose comme un moment inévitable de la praxis."(S.V,232)

Puisque Sartre s'adresse aux Français dans cette préface, il leur fait remarquer, à la fin, que tout n'a pas été dit; car, bien que Fanon ait réussi à montrer le chemin de la libération au moyen de la dialectique de la violence, lui Sartre, veut poursuivre le travail commencé "pour mener jusqu'au bout la dialectique: nous aussi, gens de l'Europe, on nous décolonise."(S.V,186) Il invite ses compatriotes à l'introspection afin d'extirper "le colon qui est en chacun de nous."(S.V,186) Que sont-ils devenus les Français? Des bourreaux puisque le gouvernement qu'ils ont plébiscité envoie leurs jeunes frères mener une politique du génocide. Auparavant, l'Europe s'est enrichie aux dépens de ses colonies, elle a pu accorder l'humanité à ses habitants en la refusant aux colonisés; bref, "nos chères valeurs perdent leurs ailes; à les regarder de près, on n'en trouvera pas une qui ne soit tachée de sang."(S.V,188)

Finalement, Sartre exhorte le peuple français à brusquer la fin de la guerre en adoptant une position claire; il fait appel à son humanisme, à une certaine fierté qu'il retrouvera en se décolonisant, en refusant de se taire: "La France, autrefois, c'était un nom de pays; prenons garde que ce ne soit, en 1961, le nom d'une névrose."(S.V,192)

Mais quelle a été l'influence de l'engagement de Sartre dans les événements de la guerre d'Algérie? A-t-il réussi à faire sortir le peuple français de sa létargie chronique? Certaines manifestations publiques indiquent que la gauche française, surtout l'équipe de Les Temps modernes, (Michel-Antoine Burnier raconte qu'en 1960, "à part Les Temps modernes, il n'est pas un organe de quelque importance, un parti ou un groupement qui ne prenne une position d'hostilité."[55]) a joué un rôle significatif pour monter l'opinion publique contre le gouvernement. En septembre 1960, le "manifeste des 121"[56], dont Sartre est signataire cause un scandale. En octobre, la gauche réussit à réveiller 15,000 personnes qui se réunissent à la Mutualité pour protester. En 1961, Sartre s'attire de robustes haines par sa participation à de multiples manifestations, à un tel point que son appartement est plastiqué par l'O.A.S.[57] Michel-Antoine Burnier rapporte que "les manifestants d'extrême droite ne se séparent plus avant d'avoir crié: "Fusillez Jean-Paul Sartre!"[58]

Ainsi, par sa participation active, Sartre récolte une réputation notoire qui n'est pas toujours appréciée. Il jouit en certains moments d'une influence dont il a toujours rêvé et qui s'est concrétisée dans les dernières années de la guerre. Michel Contat

et Michel Rybalka rapportent que la préface aux Damnés a aussi apporté une prise de conscience des problèmes au Tiers Monde:

> on peut dire que, par leur grand retentissement, la préface de Sartre et le texte de Fanon ont contribué pour une part importante à créer en France le 'tiersmondisme' de la jeunesse intellectuelle révolutionnaire.[59]

Dans la préface aux Damnés de la terre, Sartre dépasse sa conscience de la négritude qui a été, à un moment donné le temps faible d'une dialectique de libération. Sartre accepte maintenant, à l'instar du livre de Fanon, une dialectique qui naît de la praxis collective des colonisés où ceux-ci retrouvent leur humanité à partir de la violence. Le mouvement révolutionnaire doit s'unir avec le leadership des masses rurales, contrairement à la dialectique marxiste qui ne voyait que le prolétariat dans ce rôle. G.K. Grohs signale que:

> [Fanon's] observation that peasants and unemployed town-dwellers have to play the role of the proletariat because the workers belong to the privileged class in developing countries, at least in the initial period, offers a useful correction to orthodox Marxist views.[60]

En effet, Fanon démontre encore une fois la relativité d'une théorie révolutionnaire qui, ne pouvant s'appliquer dans sa totalité, doit être adaptée à une situation précise par des subjectivités.[61] Au Tiers-Monde, seule la violence des masses rurales mettra fin à la colonisation et créera une nouvelle nation autonome.

Cependant, si la nation doit demeurer sous l'égide des masses rurales dans la période post-révolutionnaire, "what hope is there for the independent development of a new agrarian-oriented state in the contemporary industrialized world?"[62] demande Norman

Klein. Ni Fanon, ni Sartre n'entreprennent de répondre à cette question. Et comment, dans cette période également, cautionner les forces de la violence qui fait partie intrinsèque de cette société? En d'autres mots, "How do we reconstruct the institutions of a population consciously conditioned to being rewarded by resolving its conflicts in blood?"[62]

Sartre et Fanon se sont voués dans les Damnés à apporter un changement immédiat à une situation intenable. A cela, ils ont sacrifié une analyse des effets et conséquences d'une certaine action libératrice. En fait, leur conscience est une conscience en situation qui en acceptera une autre une fois celle-là transcendée. Une seule conscience les obsède ici:

> ne pas trahir la révolution commencée, ne pas l'arrêter à mi-chemin, ne pas la compromettre dans "l'association" avec l'impérialisme, mais la continuer, l'approfondir, la parachever.[63]

NOTES AU QUATRIEME CHAPITRE

[1]Frantz Fanon, Les Damnés de la terre, Paris: François Maspéro, (1961), 1968.

[2]Jean-Paul Sartre, "'Les Damnés de la terre'" (1961) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964.

(Désormais nous donnerons les références à Situations, V, par: (S.V, page).)

[3]Jean-Paul Sartre, "La Pensée politique de Patrice Lumumba" (1963) [in] Situations, V, Paris: Gallimard, 1964.

[4]Francis Jeanson avait publié en 1955 un livre L'Algérie hors la loi, (éd. du Seuil), dans lequel il prenait position du côté des nationalistes algériens. Désireux de garder une solidarité avec les Algériens et de maintenir la position prise dans son livre, il fonda en 1957, un réseau de soutien à la F.L.N. (Cf. M.-A. Burnier, Les Existentialistes et la politique, pp.131-138.)

[5]Voir la préface de Sartre au livre de Paul Nizan, Aden arabie, Paris: François Maspéro, 1960, pp.16-17.

[6]Michel-Antoine Burnier, Les Existentialistes et la politique, Paris: Gallimard, 1966, p.134.

[7]Cet entretien est rapporté dans Michel Contat, Michel Rybalka, Les Ecrits de Sartre, Paris: Gallimard, 1970, pp.353-354.

[8]Ibid, p.353.

[9]Jean-Paul Sartre, "La République du silence" (1944) [in] Situations, III, Paris: Gallimard, 1949, p.11.

[10]Ibid, p.11.

[11]Jean-Paul Sartre, "Qu'est-ce que la littérature" [in] Situations, II, Paris: Gallimard, 1948, p.13.

[12]M.-A. Burnier, Les Existentialistes et la politique, p.108.

[13]Rapporté par Burnier, p.109.

[14]Voir Burnier, p.122.

[15]Francis Jeanson, "Lettre à J.-J. Servan-Schreiber", Vérité pour, no 17, 26 juillet 1960.

[16]Jean-Baptiste Clamence est le personnage dans Albert Camus, La Chute, Paris: Gallimard, 1956.

[17]David Caute, Fanon, London: Wm. Collins & Co. Ltd, 1970, p.48.

[18]Frantz Fanon, Peau noire masques blancs, Paris: éd. du Seuil, 1952, p.172.

[19]Albert Camus, La Chute, p.159.

[20]John Erickson, "Sartre's African Writings: Literature and Revolution", L'Esprit Créateur, vol.10, no 3, 1970, p.184.

[21]Nous nous servons d'un exemple que Fanon a employé pour réfuter la thèse d'Octave Mannoni (Psychologie de la colonisation, (éd. du Seuil)) selon laquelle le Malgache souffre non d'un complexe, mais d'une dépendance ontologique vis-à-vis du blanc; en d'autres mots, le blanc vient combler chez le noir un besoin, un appel à l'être. Il nous semble que Fanon montre également (ce qui nous importe ici) que le Malgache "n'existe plus: [...] [il] existe avec l'Européen." (Peau noire masques blancs, p.98) Fanon vient situer le noir dans sa praxis concrète, il lui donne les dimensions de son être-dans-le monde.

[22]Nous employons le mot "actuelle" pour préciser que la conscience doit se prendre dans sa praxis concrète, et non pour la réifier, car, du moment qu'une conscience est "actuelle", elle n'est plus.

[23]Frantz Fanon, Les Damnés de la terre, p.152.

[24]Ibid, p.153.

[25]Jean-Paul Sartre, "Matérialisme et révolution" (1946) [in] Situations, III, Paris: Gallimard, 1949.

[26]Frantz Fanon, Peau noire masques blancs, p.204.

[27]Ibid, p.206.

[28]Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant, Paris: Gallimard, 1943, p.642.

[29]Frantz Fanon, Peau noire masques blancs, p.131.

[30]Frantz Fanon, Les Damnés de la terre, p.155.

[31]Frantz Fanon, Peau noire masques blancs, p.202.

[32]Voir Jean-Paul Sartre, Réflexions sur la question juive, Paris: Gallimard, 1954.

[33]Voir "Une lettre de Jean-Paul Sartre", rapportée dans Michel Contat, Michel Rybalka, Les écrits de Sartre, p.141.

[34]Ibid, p.141.

[35]Jean-Paul Sartre, "Matérialisme et révolution" (1946) [in] Situations, III, p.213.

[36]Jean-Paul Sartre, Le Diable et le Bon Dieu, Paris: Gallimard, 1951.

[37]Michel-Antoine Burnier, Les Existentialistes et la politique, p.83.

[38]Simone de Beauvoir, La Force des choses, Paris: Gallimard, 1963, p.260.

[39]Frantz Fanon, Les Damnés de la terre, p.156.

[40]Frantz Fanon, Peau noire masques blancs, p.128.

[41]Voir Frantz Fanon, Les Damnés de la terre, pp.148-149.

[42]Francis Jeanson dans la préface à Peau noire masques blancs, p.21.

[43]Francis Jeanson dans la préface à Peau noire masques blancs, p.18.

[44]Frantz Fanon, Les Damnés de la terre, p.164.

[45]Jean-Paul Sartre, Le Diable et le Bon Dieu, p.241.

[46]Jean-Paul Sartre, Saint Genet comédien et martyr, Paris: Gallimard, 1952, p.177.

[47]Jean-Paul Sartre, "Le Colonialisme est un système" (1956) [in] Situations, II, Paris: Gallimard, 1964.

[48]Albert Memmi, Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur, Corrêa: Buchet/Chastel, 1957, p.165.

[49]David Caute, Fanon, p.34.

[50]Frantz Fanon, Les Damnés de la terre, p.72.

[51]Ibid, p.99.

[52]Ibid, p.98.

[53]Ibid, p.80.

[54]Ibid, p.51.

[55]Michel-Antoine Burnier, Les Existentialistes et la politique, p.134.

[56]Voir Burnier, Les Existentialistes et la politique, p.136.

[57]Ibid, p.140.

[58]Ibid, pp.140-141.

[59]Michel Contat, Michel Rybalka, Les Ecrits de Sartre, p.361.

[60]G.K. Grohs, "Frantz Fanon and the African Revolution", The Journal of Modern African Studies, vol.6, no 4, 1968, p.555.

[61]Au sujet du subjectivisme révolutionnaire, voir Jean-Paul Sartre, "Faux savants ou faux lièvres" (1950) [in] Situations, VI, Paris: Gallimard, 1964.

[62]Norman Klein, "On Revolutionary Violence", Studies on the Left, vol.6, no 3, 1966, p.80.

[63]Ibid, p.76.

[64]Michel Pablo, "Les Damnés de la terre de Frantz Fanon", Quatrième Internationale, no 15, 1962, p.63.

BIBLIOGRAPHIE

I--LES TEXTES: Jean-Paul Sartre

Sartre, Jean-Paul. L'Imagination. Paris: Presses Universitaires de France, 1939. [Librairie Felix Alcan, 1936.]*

_____. La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965. [Recherches philosophiques, no 6, 1936-1937, pp.85-123.]

_____. "Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité" [in] Situations, I. Paris: Gallimard, 1947. [La Nouvelle Revue française, no 304, janvier 1939, pp.129-131.]

_____. L'Imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940.

_____. L'Etre et le néant. Paris: Gallimard, 1943.

_____. Les Mouches [in] Huis clos suivi de Les Mouches. Paris: Gallimard (Le Livre de Poche), 1964. [Confluences, vol.3, no 19, avril-mai 1943, pp.371-391.]

_____. "La République du silence" [in] Situations, III. Paris: Gallimard, 1949. [Les Lettres françaises, no 20, 9 septembre 1944, p.1.]

_____. "A propos de l'existentialisme: Mise au point." Action, no 17, 29 décembre 1944, p.11.

_____. Réflexions sur la question juive. Paris: Gallimard, 1954. [Fragment Portrait de l'antisémite dans: Les Temps modernes, no 3, décembre 1945, pp.442-470.]

_____. "Matérialisme et révolution" [in] Situations, III. Paris: Gallimard, 1949. [Les Temps modernes, no 9, juin 1946, pp.1537-1563; no 10, juillet 1946, pp.1-32.]

_____. "Ecrire pour son époque." Erasme, no 11-12, 1946.

---

* Les dates et les circonstances de la première publication.

Sartre, Jean-Paul. "Qu'est-ce que la littérature" [in] Situations, II. Paris: Gallimard, 1948. [Les Temps modernes, no 17, février 1947, pp.769-805; no 18, mars 1947, pp.961-988; no 19, avril 1947, pp.1194-1218; no 20, mai 1947, pp.1410-1429; no 21, juin 1947, pp.1607-1641; no 22, juillet 1947, pp.77-114.]

_____. Les Mains sales. Paris: Gallimard, 1948. [Les Temps modernes, no 30, mars 1948, pp.1537-1582; no 31, avril 1948, pp.1754-1813.]

_____. "Orphée noir" [in] Situations, III. Paris: Gallimard, 1949. [Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française par Léopold Sédar Senghor. Précédé de "Orphée noir". Presses Universitaires de France, 1948.]

_____. Rousset, David, Rosenthal, Gérard. Entretiens sur la politique. Paris: Gallimard, 1949.

_____. "Faux savants ou faux lièvres" [in] Situations, VI. Paris: Gallimard, 1964. [Le Communisme yougoslave depuis la rupture avec Moscou. Préface de Jean-Paul Sartre. Sulliver (Terre des Hommes), 1950.]

_____. Le Diable et le Bon Dieu. Paris: Gallimard, 1958. [Les Temps modernes, no 68, juin 1951, pp.2113-2168; no 69, juillet 1951, pp.94-125; no 70, août 1951, pp.261-299.]

_____. Saint Genet comédien et martyr. Paris: Gallimard, 1952.

_____. "Le Colonialisme est un système" [in] Situations, V. Paris: Gallimard, 1964. [Les Temps modernes, no 123, mars-avril 1956, pp.1371-1386.]

_____. "'Portrait du colonisé' précédé du 'portrait du colonisateur'" [in] Situations, V. Paris: Gallimard, 1964. [Les Temps modernes, no 137-138, juillet-août 1957, pp.289-293.]

_____. "Paul Nizan" [in] Situations, IV. Paris: Gallimard, 1964. [Aden Arabie de Paul Nizan. Avant-propos de Jean-Paul Sartre. François Maspéro, 1960.]

_____. Critique de la raison dialectique. Paris, Gallimard, 1960.

_____. "'Les Damnés de la terre'" [in] Situations, V. Paris: Gallimard, 1964. [Les Damnés de la terre de Frantz Fanon. Préface de Jean-Paul Sartre. François Maspéro, 1961.]

Sartre, Jean-Paul. "La Pensée politique de Patrice Lumumba" [in] Situations, V. Paris: Gallimard, 1964. [Présence africaine, no 47, juillet-septembre 1963, pp.18-58.]

_____. Les Mots. Paris: Gallimard, 1964. [Les Temps modernes, no 209, octobre 1963, pp.577-649; no 210, novembre 1963, pp.769-834.]

II--OUVRAGES CONSULTES

Albérès, René-Marill. Jean-Paul Sartre. Paris: Editions Universitaires (Classiques du XXe siècle), 1953.

Aron, Raymond. Marxism and the Existentialists. New York: Harper, 1969.

Barnes, Hazel E. An Existentialist Ethics. New York: Knopf, 1967.

Beauvoir, Simone de. La Force des choses. Paris: Gallimard, 1963.

———————. Le Sang des autres. Paris: Gallimard, 1945.

Boros, Marie D. Un séquestré, l'homme sartrien: étude du thème de la séquestration dans l'oeuvre littéraire de Jean-Paul Sartre. Paris: Nizet, 1968.

Brée, Germaine. Camus and Sartre. New York: Dell Publishing Co., 1972.

Burnier, Michel-Antoine. Les Existentialistes et la politique. Paris: Gallimard, 1966.

Campbell, Robert. Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique. Paris: Pierre Ardent, 1965.

Camus, Albert. Actuelles III: Chroniques algériennes. Paris: Gallimard et Calmann-Lévy (Bibliothèque de la Pléiade), 1965.

———————. La Chute. Paris: Gallimard, 1956.

———————. La Peste. Paris: Gallimard, 1947.

Caute, David. Le Communisme et les intellectuels français. Paris: Gallimard, (1964) 1967.

———————. Fanon. London: Wm. Collins & Co. Ltd, 1970.

Césaire, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. Paris: Présence africaine, 1956.

Contat, Michel, Rybalka, Michel. Les Ecrits de Sartre. Paris: Gallimard, 1970.

Cranston, Maurice. Jean-Paul Sartre. New-York: Grove Press, 1962.

Desan, Wilfrid. The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Sartre. New York: Harper & Row, (1954) 1960.

Fanon, Frantz. Les Damnés de la terre. Paris: François Maspéro, (1961) 1968.

———. Peau noire masques blancs. Paris: ed. du Seuil, 1952.

———. Sociologie d'une révolution: l'an V de la révolution algérienne. Paris: François Maspéro, (1959) 1968.

Genet, Jean. Les Nègres. Décines (Isère): Barbezat (L'Arbalète), 1958.

Jeanson, Francis. Le Problème moral et la pensée de Sartre. Paris: ed. du Seuil, 1965.

———. Sartre par lui-même. Paris: ed. du Seuil, 1955.

Jones, Edward A. Voices of Négritude. Valley Forge: Judson Press, 1971.

Kern, Edith, ed. Sartre: A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1962.

Kesteloot, Lilyan. Les Ecrivains noirs de langue française. Bruxelles: Institut de sociologie, 1965.

Manser, Anthony. Sartre: A Philosophic Study. New York: Oxford University Press, 1966.

Memmi, Albert. Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur. Corrêa: Buchet/Chastel, 1957.

Merleau-Ponty, Maurice. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945.

Molnar, Thomas. Sartre: Ideologue of Our Time. New York: Funk and Wagnalls, 1968.

Murdoch, Iris. Sartre: Romantic Rationalist. London and New Haven: Yale University Press, 1953.

Nora, Pierre. Les Français d'Algérie. Paris: René Julliard, 1961.

Novack, George. Existentialism versus Marxism. New York: Dell Publishing Co., 1966.

O'Brien, Conor Cruise. Camus. London: Wm. Collins & Co., 1970.

Odajnyk, Walter. Marxism and Existentialism. New York: Doubleday and Co., 1965.

Ricardou, Jean. Pour une théorie du nouveau roman. Paris: ed. du Seuil, 1971

Schaff, Adam. A Philosophy of Man. New York: Monthly Review Press, 1963.

Senghor, Léopold Sédar. Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris: Presses Universitaires de France, (1948) 1969.

Stern, Alfred. Sartre: His Philosophy and Existential Psychoanalysis. New York-Los Angeles: Delacorte Pub., 1967.

Thody, Philip. Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study. New York: Macmillan, 1961.

Werner, Eric. De La Violence au totalitarisme. Paris: Calmann-Lévy, 1972.

III--ARTICLES CONSULTES

Alquié, Ferdinand. "L'Etre et le néant". Cahiers du Sud, vol.23, no 273, 1945, pp.648-662; no 274, pp.807-816.

Aron, Raymond. "Jean-Paul Sartre et le marxisme". Le Figaro littéraire, 29 octobre-4 novembre 1964, pp.1, 6.

Ayer, A.J. "Novelist - philosopher, V. Jean-Paul Sartre". Horizon, vol.12, no 67, July 1945, pp.12-26; no 68, August 1945, pp.101-110.

Bondy, François. "Jean-Paul Sartre and Politics." Journal of Contemporary History, vol.2, April 1967.

Césaire, Aimé. "La Mort des colonies." Les Temps modernes, no 123, 1956.

Duchet, Michèle, Claude. "Un problème politique: la scolarisation de l'Algérie." Les Temps modernes, no 123, mars-avril 1956.

Erickson, John. "Sartre's African Writings: Literature and Revolution." L'Esprit créateur, vol.10, no 3, 1970.

Finklestein, Sydney. "Sartre, Existentialism and Marxism." Political Affairs, vol.44, no 10, October 1965.

Gervais, Charles. "Le Marxisme de Sartre: signification et projet." Dialogue, vol.8, sept. 1969.

Ghazi, M'hamed Férid. "Et sous vos pieds, la terre tremblera..." Les Temps modernes, no 123, 1956.

Grohs, G.K. "Frantz Fanon and the African Revolution." The Journal of Modern African Studies, vol.6, no 4, 1968.

Guérin, Daniel. "Sartre, Lukacs et... la Gironde." Les Temps modernes, vol.13, 1957.

Hippolyte, Jean. "La liberté chez J.-P. Sartre." Mercure de France, vol.312, 1951.

Jeanson, Francis. "Lettre à J.-J. Servan-Schreiber." Vérité pour, no 17, 26 juillet 1960.

Klein, Herman. "On Revolutionary Violence." Studies on the Left, vol.6, no 13, 1966.

Knight, Everett W. "The Politics of Existentialism." Twentieth Century, vol.65, August 1954.

Lacheraf, Mostefa. "Le Nationalisme algérien en marche vers l'unité." Les Temps modernes, no 125, 1956.

Lefèbvre, Henri. "Le marxisme et la pensée française." Les Temps modernes, juillet-août 1957.

Lentin, André. "Sartre, le marxisme et la science." La Pensée, vol.9, oct.-nov.-déc. 1946.

Lessing, Arthur. "Marxist Existentialism." Review of Metaphysics, vol.20, March 1967.

Lichtheim, George. "Sartre, Marxism and History." History and Theory, vol.3, 1963.

Molnar, Thomas. "The Politics of Sartre." Commonweal, vol.66, 1957.

Natanson, Maurice. "Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom." Social Research, vol.19, September 1952.

Naville, Pierre. "Marxisme et existentialisme." Revue Internationale, no 3, 1949.

Pablo, Michel. "Les Damnés de la terre de Frantz Fanon." Quatrième Internationale, no 15, 1962.

Patri, Aimé. "Le Marxisme existentialisé." Preuves, no 114, 1960.

Schaff, Adam. "Sur Le Marxisme et l'existentialisme." Les Temps modernes, no 173-174, août-septembre 1960.

Schneider, Werner. "Sartre's Social Theory." Dialogue, vol.1, June-July 1968.

Sheridan, James F. "On Ontology and Politics: A Polemic." Dialogue, vol.7, December 1968.

Spiegelberg, Herbert. "French Existentialism: Its Social Philosophies." Kenyon Review, vol.16, no 3, 1954.

Wolheim, Richard. "The Political Philosophy of Existentialism." The Cambridge Journal, vol.7, October 1953.

Zolberg, Aristide. "Frantz Fanon: A Gospel for the Damned." Encounter, November 1966.